t
ΛΟΓΟΣ
REVISTA INTERNAȚIONALĂ DE FILOZOFIA CULTURII
VOLUM I.—număr. P

EDIȚIE
T-VA M. O. VOLF
S. PETERSBURG și MOSCOVA

CUPRINS

Ediția rusă a Logos (publicată de 4 ori pe an — 15 ianuarie, 15 martie, 15 septembrie și 15 noiembrie — cărți a câte 10 coli fiecare) este publicată la Sankt Petersburg. T-volum Uf. O. Wolf cu participarea editorială a prof. univ. P. 1. Gessen (Sankt. Petersburg), E. K. Medtner (Moscova), Pr.-Asoc. V. Έ. Seseman (Sankt Petersburg), f. A. Steppuna B. V. Yakovenko (Moscova), cu participarea strânsă a ProF. A. Vvedensky, acad. V. Vernadsky, prof. I. Grevsa, prof. θ. Zelinsky (Sankt Petersburg), Pr.-Conf. B. Kistyakovsky (Moscova), acad. A. Lappo-Danilevsky, E. Radlova, prof. IL Struve, prof. A. Chuprov (Sankt Petersburg), precum și redactori străini și angajați ai Logos.

Manuscrisele, cărțile pentru recenzie și orice corespondență editorială sunt solicitate a fi trimise la adresa: St. Petersburg, V. O., I liniya, 28, S. I. Gessen sau Moscova, str. Novoslobodskaya, 13, apt. 5, f. A. Steppun. Manuscrisele ar trebui să fie transcrise clar, dacă este posibil pe o mașină de scris. Colegiul editorial nu suportă costul trimiterii manuscriselor returnate. Recepție personală de către redactori (la adresele indicate): în Sankt Petersburg. sâmbătă de la 12:00 la 13:00, la Moscova, joi de la 12:00 până la 14:00,

Pe lângă limba rusă, publică și:
Ediție germană sub. ed., pr.-asoc. G. Melisa etc. - Conf. univ. R. Kroger (Freiburg) cu participarea strânsă a lui M. Weber și a profesorilor W. Windelband (Heidelberg), G. WolFlin, O. Gierke (Berlin), E. Husserl (Göttingen), G. Simmel (Berlin), F. Meinecke, G. Rickert (Freiburg), Trolch (Heidelberg), K. Vossler (Münch), Aiken (Jen). Editura de carte I. K. B. Mor ~ ~
bingen;
și ediția italiană, ed. profesori și A. Bonucci (Perugia)"
În următorii ani, fundația este așteptată
(P. Zibek) în Tyu-
B. Varisco (Roma)
În următorii ani, se așteaptă înființarea unor noi ediții naționale, cu atât mai mult cu cât deja acum un număr de cercetători remarcabili au

promis „Logo-urilor” cea mai apropiată participare: A. Berg-Butre și E. Meersoy pentru Franța, Hugo Munsterberg și cu mine pentru America.
PERCEPȚIA ALTEI VIEȚI MENTALE.
Articolul priv.-asoc. N. O. Lossky (Sankt Petersburg).
Cunoașterea despre viața spirituală a altcuiva este un caz special de cunoaștere despre lumea exterioară. Prin urmare, pentru justificarea epistemologică a acestor cunoștințe, trebuie să ne întoarcem la doctrina generală a condițiilor de persecuție a lumii exterioare și să o aplici în acest caz, ținând cont, desigur, de trăsăturile sale:
Voi merge în acest articol din direcția epistemologică, pe care o numesc intuiționism și dezvoltată în „Justificarea intuiționismului”, „Introducere în filosofie” și o serie de articole. Voi enumera pe scurt principalele prevederi ale acestei direcții.
Pentru a cunoaște un obiect, este necesar să-l avem în conștiință, adică pentru a realiza ca el să intre în orizontul conștiinței subiectului cunoaștere, să devină imanent în conștiință. Această conștiință a unui obiect nu este un produs al efectului cauzal al obiectului asupra corpului și asupra vieții mentale a subiectului: într-un astfel de caz, subiectul ar cunoaște doar stările sale mentale care au apărut despre lucru. Conștiința despre un obiect este rezultatul unei relații specifice (non-cauzale) între un subiect conștient și un obiect conștient: în prezența acestei relații, subiectul contemplă obiectul în mod direct, „îl are în minte” în original; aici nu există subordonare nici subiectului față de obiect, nici obiectului față de subiect, ambele părți în ființa lor rămân independente una de cealaltă, și de aceea relația dintre subiect și obiect poate fi numită cuvântul coordonare epistemologică. Conform acestei doctrine, este necesar să se facă distincția între conceptele imanente în conștiință și imanente în subiectul conștiinței: obiectul observat trebuie să fie imanent în conștiință, dar poate fi transcendent subiectului conștiinței, adică poate face parte. a lumii transsubiective (de exemplu, oscilația observată a unui pendul). Deci, ceea ce sunt conștient nu trebuie să fie starea mea, nici nu trebuie să fie un proces mental, poate

a aparține oricărei Sfere a lumii: a fi un proces material, a aparține chiar și domeniului ființei nu reale, ci ideale (în sensul platonic), etc.
O astfel de teorie presupune, desigur, construirea unui nou tip de ipoteze privind rolul organelor de simț și al sistemului nervos în actele de percepție. O astfel de ipoteză este dată de Bergson în eseul său „Materia și memoria”. Esența sa constă în afirmația că mișcările, de exemplu, undele luminoase etc., transmise de la un obiect prin mediu către corpul uman, nu sunt cauze care generează conținutul percepției, ci doar motive care determină spiritul să fie atent. la obiect, adică asupra ființei transsubiective în sine* 1).
Să aplicăm acum această învățătură la problema cunoașterii vieții spirituale a altcuiva. Să presupunem că un bărbat stă în fața mea, strângând pumnii, lovindu-mă în mod caracteristic pe masă, vorbind pe un ton ridicat, roșu ca racul etc. Nu numai că văd și aud aceste manifestări fizice ale lui, ci De asemenea, văd că este supărat în cea mai mare măsură. Sunt convins că nu există un singur psiholog care să nu fie de acord cu următoarea afirmație: observarea mea asupra furiei altuia are caracter de percepție în același sens ca și observarea Fenomenelor Fizice; la fel cum culoarea feței pe care o văd îmi apare

personal acum prezentă în conștiința mea, la fel și mânia unui semen observat de mine îmi apare ca fiind prezentată personal privirii mele (mentale) 2).
Asemănarea cu percepția este atât de neîndoielnică, încât se poate argumenta doar despre următoarele: ideea mea despre mânia altcuiva este într-adevăr o percepție sau, poate, mi se pare doar a fi de natura percepției, dar în realitate este un produs al unei inferențe, eniya, imaginație etc. Poziția intuiționistului în această dispută este eminamente favorabilă. Dacă, pe baza analizelor de mai sus, se recunoaște că conștiința este o relație non-cazuală între subiect și obiect, atunci ca
*) Pentru detalii, vezi pamfletul meu Bergson's Intuitive Philosophy (Moscova, editura Put).
Folosind aceste expresii, am în vedere doctrina lui Husserl a percepției ca atare act cognitiv, „care se caracterizează printr-o tendință de a înțelege obiectul său ^ ca prezent personal, prezent și înțeles exact așa cum este”, Logische Üntersuchungen, II voi. ,
Ed. I, p. 333; vezi și anexa „Aeussere und innere Wahrnehmung” pagina 703

nu numai capcane materiale - obiecte subiective, ci și orice alte, de exemplu, sinele altcuiva, starea mentală a altcuiva etc. pot apărea cu ușurință ca membri ai acestei relații cu natura percepției. nu există obstacole în calea unei astfel de percepții și prin urmare, dovada directă a conștiinței că viața mentală a altuia este dată în percepție poate și trebuie să fie acceptată de intuiționist.
Sarcina ulterioară a apărării acestei doctrine este doar de a înlătura neînțelegerile care împiedică acceptarea ei, apoi de a ține cont de particularitățile acestui tip de percepție și, în final, de a arăta că alte teorii sunt insuportabile *).
Principalul obstacol în calea răspândirii doctrinei percepției directe a vieții spirituale a altuia constă în faptul că aceasta pare să conțină o contradicție internă. Starea psihică a altcuiva, de exemplu, mânia sau invidia, nu este un eveniment care atârnă în aer, care există de la sine, este o manifestare a sinelui altcuiva și este complet saturată de această apartenență a sinelui altcuiva. Între timp, după ce a intrat în sfera conștiinței mele, aparent devine aparținând eului meu și, în consecință, încetează să mai fie o adevărată manifestare a altui eu.
Această neînțelegere apare chiar și în mintea acelor persoane care admit că evenimentele materiale pot intra de fapt în orizontul conștiinței subiectului. Un eveniment material, de exemplu, balansul unui pendul, nu este o manifestare a vreunui Eu și, prin urmare, pare firesc să poată intra în cercul de observații al oricărui Eu, ci „acest izbucnire de furie” ca fenomen mental. , este proprietatea exclusivă a „acestului eu”, și, aparent, doar acest eu însuși îl poate percepe, să-i fie martor direct.
Inutil să mai spunem că aceste considerații sunt rodul unei neînțelegeri, ele se bazează pe un amestec de două concepte puternic distinse de epistemologie? intuitionism: a experimenta ceva si a avea ceva in minte doar ca obiect de observatie * 2). Numai un eu poate experimenta „acest izbucnire de furie”, și apoi o singură dată în viața mea, dar orice sine poate fi martor la ea. Analogia cu percepția fenomenelor fizice este completă aici: dacă observ oscilația unui pendul, asta nu înseamnă că sinele meu a devenit balansoar;

4) Prezentarea și clasificarea diferitelor teorii pot fi găsite într-o carte foarte interesantă a lui I. I. Lapshin „Problema unui „eu străin” în filosofia modernă”, 1910.
2) Din păcate, în „Justificarea Intuiționismului” mea nu s-a făcut această distincție de termeni, ceea ce a dat naștere unei neînțelegeri.

la fel, când observ furia altcuiva, asta nu înseamnă că eu însumi m-am supărat.
Există o altă împrejurare importantă care explică de ce persoanele care înțeleg cum un fenomen fizic poate fi obiectul observării multor subiecți nu permit același lucru în ceea ce privește fenomenele mentale; constă în următoarele: foarte des, observând starea psihică a unui tovarăș, de exemplu, o emoție, în condiții de contagiozitate a acesteia (de exemplu, într-o mulțime), foarte curând încetăm să observăm și începem să trăim un sentiment similar; astfel de cazuri, care sunt foarte rare, pot da naștere la întărirea ideii că starea mentală pe care o observ este întotdeauna experiența mea personală - propria mea furie, încântarea mea (la teatru), tristețea mea (în timpul unui serviciu de pomenire), etc. Prin urmare, Pentru a înțelege diferența dintre o stare mentală, ca experiență, și o stare mentală, ca doar obiect de observație, ar trebui să se acorde o atenție deosebită acelor cazuri în care este exclusă posibilitatea infecției mintale, căci de exemplu, atunci când observ invidia pe mine la un semen.
Împotriva doctrinei percepției directe a vieții mintale a altcuiva, aparent, vorbește faptul că observăm stările mentale ale altcuiva împreună cu percepția manifestărilor fizice ale acestuia. Dacă intuiționismul ar avea dreptate, putem fi obiectați, atunci o persoană ar fi capabilă, fără să vadă fața aproapelui său, fără să-i audă vocea și fără a percepe deloc niciuna dintre manifestările sale fizice, să contemple întregul curs al vieții sale spirituale. Între timp, de fapt, surprindem întristarea altcuiva în sunetele unei voci, viclenia - în ochii alergând în jur etc.
Ca răspuns la aceasta, să ne amintim remarca lui Bergson că nu numai viața mentală, ci și fenomenele materiale ar putea deveni obiecte de contemplare fără ajutorul organelor de simț: „Acea materie poate fi percepută fără ajutorul sistemului nervos, fără simțul. organe, este teoretic; dar acest lucru este practic imposibil”, deoarece, spune Bergson, o astfel de percepție ar fi inutilă din punct de vedere biologic *).
Considerații similare decid și întrebarea pe care o discutăm. Viața mentală extraterestră are o importanță biologică primordială pentru noi nu atunci când rămâne închisă în sine, ci atunci când, exprimată în manifestări corporale, trece sau amenință să aibă un efect asupra corpului meu. Prin urmare,
*) Bergson, Materia și memoria, trad. A. Bowler, p. 32. Pentru o expunere a acestei întrebări, vezi cartea mea Bergson's Intuitive Philosophy, pp. 44-55.

Istoria evoluției biologice explică (și această latură a întrebării, prin urmare, nu aparține epistemologiei, ci istoriei dezvoltării cunoașterii) de ce ne-am dezvoltat capacitatea de a observa viața spirituală a unei persoane, în principal în legătură. cu avantajele lui corporale. Detin.

De asemenea, ar trebui să se țină cont de faptul că fenomenele mentale nu există fără procese corporale și, ca să spunem așa, le pătrund în întregime. Prin urmare, modul în care conexiunile categorice (de exemplu, unitate, pluralitate etc.) par să fie văzute clar de noi în percepția lucrurilor materiale, deși ele aparțin de fapt lumii ideale și servesc doar ca bază pentru procesele materiale reale și nu se transformă deloc în ceva real, așa că și procesul mental, bucuria, simpatia etc., strălucesc pentru noi într-o privire strălucitoare, un zâmbet vrăjitor, o voce care mângâie urechea.
Este de la sine înțeles însă că diferența dintre fundamentele categorice ale fenomenelor materiale și procesele mentale care animă corpul este nemăsurat de mare: primele aparțin zonei idealului abstract, iar cele din urmă zonei concretul-real.De aceea, ni se poate spune că din punctul de vedere al intuiționismului, în principiu, posibilitatea de a percepe viața spirituală a altcuiva fără amestecul de percepție a vieții fizice a altcuiva și ar fi ciudat dacă acest lucru posibilitatea nu s-a realizat nicăieri. Și, de fapt, o astfel de sensibilitate extrem de sporită față de viața spirituală a altcuiva, aparent, se întâlnește în cazurile de proximitate deosebită între ele a două ființe, precum și în cazurile de relații care au o semnificație biologică deosebit de importantă: așadar, este este foarte probabil ca astfel de Percepții să fie uneori capabile de o mamă în raport cu copilul ei.
În cele din urmă, ar trebui să acordăm atenție unor trăsături ale percepției discursului altcuiva. La prima vedere, poate părea că, conform teoriei intuiționismului, sunetele vorbirii altcuiva au doar același sens ca un zâmbet sau lacrimi, adică joacă doar rolul unor motive care trezesc atenția asupra însoțirii vorbitorului. stări mentale. Într-un astfel de caz, ar fi de neînțeles de ce o persoană rusă (care nu cunoaște o limbă străină) pentru a cunoaște gândul altcuiva are nevoie cu siguranță de sunetele limbii ruse, dar sunetele de germană sau persană nu spun nimic. Pentru a înțelege acest fenomen, să luăm în considerare compoziția lui pe orice Pentru un exemplu concret, să spunem prietenul meu, plimbându-se cu mine toamna în pădure, spune: „Această combinație a verdelui închis al bradului cu galbenul strălucitor al mestecenii sunt uimitor de frumos.” Conform intuitionismului, in acelasi timp, expresia este Logos. nr. 2.   13

Nu există brazi întunecați „psihici” și mesteacăni galbeni în sufletul tovarășului meu: compoziția psihică a afirmației sale se reduce doar la atenție și emoții, care sunt îndreptate intenționat către brazi și mesteacăni material transsubiectiv autentic. Prin urmare, percepția asupra vieții sale spirituale nu îmi este suficientă pentru a cunoaște întregul sens al afirmației sale, și anume, pentru a discerne ce subiect și mai ales ce aspect al acestuia „înseamnă” tovarășul meu. Pentru a transmite această latură a afirmației sale, el trebuie să recurgă la cuvinte cu care eu le asociez același sens ca și el, adică la cuvintele unei limbi cunoscute mie. Este de la sine înțeles că, totuși, rolul percepției directe a vieții mentale a altcuiva în procesul de înțelegere a vorbirii și de învățare a vorbirii rămâne foarte semnificativ, dar, în ansamblu, problema înțelegerii vorbirii este atât de complicată de circumstanțele indicate încât ar fi nepotrivit să devii în acest articol în direcția unei discuții ulterioare despre acesta.

Ultima sarcină a apărării teoriei intuiționismului este de a arăta că alte teorii sunt insuportabile. În literatura modernă, această distrugere a teoriilor a fost deja realizată cu atât de completă încât îmi rămâne doar să enumerez pe scurt principalele rezultate ale acestei lucrări. În articolul lui T. Lippe a „Das Wissea von fremden Ichen” x) teoria inferenței prin analogie este puternic criticată, iar în articolul lui M. Pieler „Ueber den Grund zur Annahme der Existenz des fremden Ich” 2) nu mai puțin teoria sentimentului a lui Lipps a fost de asemenea subminată decisiv. De remarcat că în articolul lui Scheler problema cunoaşterii despre sinele străin este rezolvată în spiritul intuiţionismului; făcând cunoștință cu cercetările sale deja în momentul în care am început să pun în aplicare acest articol al meu, nu am considerat necesar să-mi opresc munca, deoarece Piehler încă nu a pus în fruntea cercetării sale o anumită doctrină despre compoziția conștiinței. , raportul laturii subiective a cunoașterii cu transsubiectivul etc., drept urmare în articolul său, în general foarte valoros și remarcabile, apar unele incertitudini și neajunsuri, pe care le voi remarca.

Teoria inferenței prin analogie este insuportabilă, spune Lipps, în primul rând pentru că observarea manifestărilor Fizice ale altor oameni constă în majoritatea cazurilor în date de alt ordin decât observarea propriilor manifestări Fizice; Astfel, manifestările fizice ale furiei altcuiva ne sunt date sub forma unei imagini vizuale, iar propria noastră furie - sub forma unui kinestezic.

*) Psychologische üntersuchungen, herausgegeb. von Th. L ipps, 1. t., 4 vys. *) Supliment la cartea sa „Zur Phãnomenologie und Théorie der Sym-pathiegefuhle und von Liebe und Hass”. 1913.

cu la senzațiile lor (musculo-tactile): la urma urmei, nu suntem supărați cu oglinda din mâini *).

În al doilea rând, chiar dacă admitem că manifestările fizice ale altora observate de mine sunt asemănătoare cu manifestările cunoscute de mine, atunci de aici, spune Lppps, nu ar exista o inferență prin analogie, dând cunoaștere a vieții spirituale a altcuiva: de aici. ar apărea, de exemplu, în cazul observațiilor mișcărilor expresive ale furiei, doar o idee a furiei mele, repetată mental de mine, și deloc despre furia altcuiva (ibid., 700 pp. 707 pp.) 2).

În fine, chiar dacă ar fi posibile astfel de inferențe prin analogie, referirea la ele ar rezolva doar problema psihologică, ar răspunde la întrebarea originii convingerii noastre în existența vieții psihice a altcuiva, dar nu ar mai da o justificare epistemologică. a acestei convingeri, nu ar da ar exista motive să o considerăm ca o expresie a unui adevăr strict dovedit, 3) întrucât inferențe prin analogie dau doar o concluzie mai mult sau mai puțin probabilă, dar deloc necesară.

În locul teoriei concluziilor, prin analogie, Lipps a pus teoria empatiei, care explică într-un mod foarte ciudat ideea noastră despre corpurile celorlalți ca fiind animate, pornind în primul rând din instinctul de imitație. Văzând căscatul altcuiva, spune Lipps, suntem atrași de același act; la vederea expresiilor faciale de furie, suntem atrași de aceleași mișcări expresive; „în acest fel, în mimica altcuiva, mă percep pe mine ca pe cale să o produc” (ibid., p. 717); dar aceste mișcări expresive sunt un moment de furie autentică; „Prin urmare, odată cu tendința de a exprima afectul, există o tendință nu numai de a reprezenta

4; Psih. U n ter s., 1907, p. 698, 711. În Weltanschauungslehre a lui G. Gomperz, L vol. theory. Mutatis mutandis, unele dintre considerațiile sale, de exemplu, o indicație a stărilor opuse ale ființelor care interacționează (eu atac - el apără etc.) pot fi aplicate problemei pe care o luăm în considerare.
s) Această considerație a fost dezvoltată în detaliu de mine mai devreme decât Lipps în „The Justification of Intuitionism” („Problems of Philosophy and Psychology”, martie 1904, pp. 164-167), în a 2-a ed. din cartea mea, pp. 32-35.
3)   Într-un studiu remarcabil al Prof. SPb. un. A. I. În vedensky „Despre limitele și semnele animației”, 1892, se arată că, doar pe baza observării manifestărilor corporale, este imposibil să se dovedească prin orice mijloace animația altcuiva, drept care prof. Vvedensky consideră că convingerea din inspirația altcuiva este o credință justificată din punct de vedere moral.

afectează, dar și să-l retrăiască” (ibid., 719); „și acum acest afect „se află” în expresiile faciale pe care le-am perceput și, în plus, este necesar să stau în el”; „Datorită înclinației de a imita expresiile faciale, afectul a devenit asociat cu expresiile faciale percepute și, în plus, nu ca ceva atașat, ci ca ceva direct legat de el” (ibid., 718). Lipps notează, desigur, că în acest fel el a explicat doar creșterea în mimica altcuiva a tendinței de a experimenta furia mea, dar nu încă convingerea existenței eului altcuiva ca fiind unul real și, prin urmare, se întreabă ce anume este aceasta. convingerea este. În opinia sa, această convingere este un alt fapt inexplicabil și ireductibil, credința (721, 722).
Teoria lui Lipps este foarte ingenioasă, dar este remarcabil că are toate aceleași neajunsuri pe care însuși creatorul ei le-a găsit în teoria inferenței prin analogie pe care a contestat-o. Fără îndoială, avem dorința de a imita. Dar ce înseamnă a imita? - Înseamnă să faci ceva asemănător cu ceea ce observ la o altă persoană. Să admitem acum, împreună cu Lipps, că nu există o percepție directă a vieții altcuiva și a stărilor psihice ale altora și că, în consecință, în percepția căscătului și furiei altcuiva i se oferă doar imaginea vizuală a gurii. eu din exterior, a cărei gaură întunecată este în creștere, sau imaginea vizuală a frumuseții dureroase a feței, spațială Formele și raportul dintre lumină și umbre se schimbă (datorită încruntării sprâncenelor și încleștării fălcilor) . Și așa, potrivit lui Lipps, imit această imagine vizuală prin intermediul activității mele musculare, care îmi dă .... kinestezic, ah. nu este deloc o experiență vizuală. — Se poate numi un astfel de proces imitație? „Asta ar însemna că imitația este activitatea constând în faptul că, observând ceva B, eu produc A, net diferit de B, nimic în compoziția lui diferit de acesta. Faptul că, ca urmare a activității mele musculare, apare o imagine vizuală a feței mele, la fel ca imaginea feței unui semen uman, nu schimbă deloc problema: până la urmă, nu știu nimic despre apariția acestui rezultat optic (după opinia lui Lppps însuși, exprimată în critica sa la adresa teoriei inferențelor conform analogiei) și nu au atracție pentru el.   <
Așadar, teoria lui Lipps, care vrea să folosească fenomenele imitației, este construită în așa fel încât însăși premisele ei exclud însăși posibilitatea imitației. Cu toate acestea, atracția pentru imitație este un fapt incontestabil. Care este compoziția sa adevărată? Fără

îndoială, nu o imagine vizuală a măririi deschiderii întunecate a gurii altuia, &

percepția activității „dulce” a căscatului altcuiva trezește în mine o atracție pentru același act; în același mod, nu imaginea vizuală a furiei descrisă mai sus, ci percepția asupra furiei altcuiva și a activității sale motorii, ascunse sub imaginea vizuală, mă infectează, iar furia clocotește în mine. Cu alte cuvinte, doar dacă percep un semen nu doar ca o combinație de suprafețe de culoare care își schimbă poziția în spațiu, ci ca ceva activ, dătător de viață, animat, am o atracție de a-i imita activitatea și viața spirituală. . În consecință, teoria lui Lipps, care consideră reprezentarea animației corpului altuia ca o consecință a imitației, a distorsionat direct relația dintre -fenomene, a luat motiv de acțiune și invers.
Nu se poate nega, desigur, că, fiind o consecință a percepției asupra vieții mentale a altcuiva, imitația, la rândul său, influențează înapoi percepția asupra vieții spirituale a altcuiva și o face mai distinctă, servind drept bastion pentru distincție. Prin urmare, cel mai bun mod de a pătrunde complet în secretele vieții spirituale a altcuiva este nu numai să o percepi, ci și să o recreezi în sine prin imitație. Un astfel de rol auxiliar în recunoaștere este jucat și de inferențe prin analogie, bazate pe cunoașterea mea despre mine prin autoobservare. Cu toate acestea, atât imitația, cât și inferența prin analogie sunt doar mijloace secundare, auxiliare pentru recunoașterea vieții spirituale a altcuiva, capabile să conducă la un scop nu prin ele însele, ci doar servind ca un plus la calea principală - percepția directă.
Să revenim la o analiză suplimentară a teoriei empatiei. Să-i facem o concesie lui Lipps. Să presupunem că imaginea vizuală a expresiilor faciale ale furiei trezește în mine o atracție pentru furie și o tendință de a-mi experimenta furia; acest lucru va avea ca rezultat doar o adăugare la expresiile faciale ale altcuiva, nici măcar o amintire generalizată, ci experiența furiei mele ѣvag (este complet de neînțeles cum ar putea fi transformată pentru mine în furia altcuiva *). Poziția teoriei empatiei în acest punct este chiar mai rea decât poziția teoriei inferenței prin analogie.
În sfârșit, să facem o ultimă concesie lui Lipps. Să presupunem că, cumva, experiența furiei mele, încorporată în expresiile faciale ale altcuiva, creează în mine reprezentarea corpului animat al altcuiva. O astfel de teorie, ca și teoria inferențelor prin analogie, ar explica doar originea convingerii noastre în existența vieții spirituale a altcuiva, dar nu ar da în niciun fel?” „justificare epistemologică a acesteia,
Vezi articolul amintit de M. Scheler, p. 122.

Nu aș permite ca această convingere să fie considerată adevărată. M. Scheler spune următoarele despre aceasta: „această teorie ar explica doar o oarbă * „credință”, și nu o discreție evidentă sau chiar doar o presupunere justificată (pe care totuși, prin natura ei, deducerea prin analogie o realizează)”. Teoria empatiei nu poate evidenția nicio diferență între gama de cazuri în care simțim în mod fals sinele sau sufletul (ca, de exemplu, în orice animație primitivă infantilă și mitologică a lucrurilor moarte) și acel cerc de cazuri când, pe lângă animația pe care o imaginăm, există de fapt * animație, de ex. co-om; în același mod, această teorie nu poate distinge empatia, ca sursă de

cunoaștere a sinelui altora, de empatia estetică, de exemplu. într-un portret” 1).
Teoria percepției directe nu se confruntă cu astfel de dificultăți. Ea explică atașarea stărilor mentale de un obiect exterior, care nu corespunde adevărului, la fel ca toate celelalte iluzii: dacă aveam deja percepții despre viața spirituală a altcuiva, atunci de aici este posibil să pun ideea prin analogie sau asociere chiar și în obiecte neînsuflețite.
În concluzie, atât despre teoria inferenței prin analogie, cât și despre teoria empatiei, trebuie pusă următoarea întrebare: dacă aceste teorii ar fi adevărate, atunci ce fel de cunoștințe despre viața mentală ar fi oferite printr-o metodă obiectivă unui psiholog în pe lângă metoda autoobservării?s-a observat că prin această metodă ar fi imposibil să se obţină informaţii despre elementele vieţii psihice altele decât cele deja cunoscute observatorului din propria sa viaţă psihică. Rămâne, așadar, să ne gândim că metoda obiectivă, dacă nu este complet inutilă, este capabilă să ofere informații despre combinații de elemente, de exemplu. despre cursul experiențelor, altele decât cele întâlnite în sufletul observatorului. Dar sub ce formă, conform acestor teorii, ar trebui să ni se arate acest curent? - Observatorul, conform acestor învăţături, o construieşte în mintea sa din elementele vieţii sale spirituale, aşezându-le una după alta într-o ordine neobişnuită pentru el însuşi, dar corespunzătoare ordinii manifestărilor corporale ale altora. Evident, acest lucru ar trebui să rezulte într-o imagine a vieții spirituale a altcuiva, nu sub forma unui flux continuu și, prin urmare, de înțeles, ci sub forma unor stări separate, doar adiacente între ele în timp, complet lipsite de conexiuni interne și, prin urmare, rămânând. de neînţeles. Deci, de exemplu, să presupunem că A ^ ^ ^ experimentează lucruri plăcute:
4) M. Sche 1er, p. 120.

sentimentul când este lăudat, pe față, B, o fire mândră și iubitoare de libertate până la extrem, se simte insultat chiar și în cazul celei mai meritate laude („cum îndrăznesc să mă laude!”). Conform teoriei inferenței prin analogie și, de asemenea, conform teoriei empatiei, A. poate ajunge la concluzia că V., după ce percepe laude, are un sentiment de resentimente, dar nu trebuie decât să înregistreze o astfel de schimbare a fenomenelor. ca Fapt, desi fara indoiala, dar pentru el pe pleoape misterios 1). Între timp, de fapt, putem pătrunde în depozitul vieții mentale care ne este cel mai străin și să percepem coerența sa organică internă nu mai rău decât coerența propriei noastre vieți mentale, iar teoria percepției directe explică cum este posibil acest lucru.
Înainte de a încheia acest articol, voi spune câteva cuvinte despre cercetările lui M. Scheler. Articolul lui este scris cu brio și valoros în toate detaliile sale; prin urmare, nu o voi expune, în speranța că cititorul o va cunoaște în original. Din păcate, însă, Scheler nu își bazează tratatul pe o teorie definită a cunoașterii și ajunge la soluția sa intuitivă a problemei doar prin analiza fenomenologică. Acest lucru explică probabil unele dintre incertitudinile și neajunsurile (în general minore) ale lucrării sale. Voi sublinia două astfel de puncte. Scheler nu notează diferența dintre conținutul conștiinței, care este experiență, și conținutul conștiinței, care este doar un obiect de observație. Prin urmare, el crede că aceeași experiență ne poate fi oferită acum „ca a altcuiva”, acum „ca a

noastră”, astfel încât să ne fie posibil să ni se ofere un „flux indiferent de experiențe”. În acest sens, el subliniază că inițial omul trăiește mai mult în alții decât în sine, mai mult în comunitate decât în individualitatea sa. Ultimul Fapte, fără îndoială, există și servește ca o excelentă confirmare a existenței unei percepții directe a vieții psihice a altcuiva, dar nu indică deloc că aceleași experiențe pot fi atât ale mele, cât și ale altcuiva: se explică prin faptul că om primitiv, care percepe

*) Teoriile cunoașterii, presupunând că nu numai viața spirituală a altcuiva, ci fiecare obiect este construit în mintea subiectului prin aplicarea altor elemente care nu au legătură între ele în interior, sunt în general incapabile să explice cunoașterea unui continuu, organic. întregul obiect și inevitabil se încurcă în contradicții. Vezi despre aceasta articolul meu „Transformarea conceptului de conștiință în epistemologia modernă și rolul lui Schuppe în această mișcare”, Vopr. Phil. şi psih., 1913, ianuarie, carte. 116.

înțelegând viața mediului înconjurător, se infectează cu aceleași sentimente, aspirații și idei în care trăiește mediul din jurul său *).
Un alt punct din articolul lui Scheler care provoacă nedumerire este acesta. Percepția directă, după Scheler, este accesibilă la tot ceea ce se întâmplă într-o ființă umană, cu excepția senzațiilor și sentimentelor organice care au un caracter senzual (sinnliche G-efühle 2). Deoarece Scheler aderă la doctrina conform căreia dorințele altor oameni, durerile etc. îmi sunt în mod direct date, el trebuie să adere la doctrina conștiinței ca relație non-cauzoală între subiect și obiectul lumii exterioare. Dar într-un astfel de caz, este complet de neînțeles de ce orice obiect al lumii exterioare ar trebui, în principiu și absolut, să fie inaccesibil percepției. Și de fapt, argumentul prezentat de Scheler în favoarea opiniei sale este, în primul rând, neconvingător și, în al doilea rând, este în contradicție cu restul învățăturii sale. Scheler spune că senzațiile organice ale altor oameni sunt „necondiționat conectate cu un anumit corp al unui individ” și, prin urmare, nu pot fi percepute de un alt individ. Parodând acest argument, s-ar putea spune că tristețea altcuiva este cu siguranță legată de un anumit sine individual și, prin urmare, nu poate fi percepută de un alt individ. Credem că și în această chestiune articolul lui Scheler a fost afectat de indistinguirea dintre experiență și obiectul observației. Durerea fizică a altcuiva nu poate deveni experiența mea, dar poate intra în sfera conștiinței mele ca obiect de observație.

*) M. Scheler, p. 126-130.
*) „Ibid., p. 138.

LEGEA INDIVIDUALĂ.
LA INTERPRETAREA PRINCIPIULUI DE ETICĂ.
Articolul prof. G. Simmel (Strasbourg).

Potrivit lui Kant, conceptele de drept și universalitate sunt interconectate într-un mod evident, necesar din punct de vedere logic. Pe aceasta se bazează interpretarea sa asupra fenomenelor morale. La urma urmei, legea trebuie să aibă o semnificație tocmai pentru orice individ anume, tocmai el este cel care trebuie determinat; în consecință, ea nu poate, la rândul său, să fie determinată de ea, ci trebuie să i se opună tocmai ca ceva neindividual, universal valabil. Structura internă a acestui tip de gândire poate fi reprezentată astfel.

Ea se bazează pe caracterul individual al fiecărei realități psihice, care este purtătoare concretă de valoare practică. Așa cum orice bucată de materie este absolut unică în ființa sa (pentru că spațiul pe care îl umple cu ființa sa există, așa cum este, o singură dată, și numai Forma sa poate fi universală, adică poate fi împărtășită cu alții), exact la fel , orice ființă psihică, ca atare, poate exista o singură dată, deși definițiile sale pot fi repetate în alte cazuri de existență psihică: faptul că totalitatea lumii, prin însuși conceptul ei, există o singură dată, se repetă inevitabil în fiecare dintre părțile sale.
Această viziune (mai mult sau mai puțin clară), că totul real în acest sens este individual, conduce la afirmația opusă: tot ceea ce este individual este doar real; acestea. invalidul, obligatoriu, idealul nu poate fi individual, de aceea trebuie neapărat să fie universal. Acest lucru poate fi corect, dar referința menționată, care nu este necesară din punct de vedere logic, nu dovedește încă acest lucru. „Nu spune niciodată nimănui ceea ce își dorește deja în mod obligatoriu de unul singur.” Deși acest motiv în Kant se referă în mod direct doar la căutarea fericirii, de fapt, totuși, el susține

toată etica lui. Această realitate, nu doar ca Fapt Formal al existenței, ci și ca conținut calitativ, nu poate fi în același timp subiectul unei „porunci”, deoarece aceasta ar duce nu numai la o dublare fără sens a lumii în asemănarea cu ceea ce Aristotel îl atribuie doctrinei lui Platon despre idei, dar și identificării fără sens a realului și a idealului, care, până la urmă, nu a devenit încă real. Dacă totul real este individual, atunci idealul trebuie să fie în mod necesar universal; dacă totul individual este doar real, atunci nu poate fi în același timp deasupra realității, nu poate fi cerința ideală a legii.
Această relație dintre drept și universalitate își primește confirmarea din altă parte: aici, este adevărat, se realizează la început într-un raport teoretic și pentru o relație etică doar în sens simbolic. Conținutul unui concept general care denotă un lucru specific include doar unele părți, laturi, definiții ale unui lucru; sunt foarte multe altele, totuși, întreaga configurație individuală, totul într-un lucru care fie aparține altor concepte, fie este în general inexprimabil într-un concept, conceptul omite complet din conținutul său. Și totuși – ceea ce este tocmai ceea ce este remarcabil – conceptul are semnificație pentru întregul lucru, în totalitatea sa, pentru unitatea sa, incluzând toate definițiile care nu sunt afectate de concept. Nu poate fi gândit decât în așa fel încât conceptul să fie, așa cum ar fi, un schelet, o schemă ideală la care se adună toate aceste părți individuale sau definiții, o formă internă care leagă și reține în sine toate elementele care se află în volum. a unui lucru. Conceptul nu este doar minimul logic al unui lucru, conținând în sine acele atribute prin care, în orice caz, un lucru trebuie să se distingă pentru a-și asigura un sens definit în spatele lui; dar are şi acel sens Funcţional, în virtutea căruia impune o anumită Formă tuturor celorlalte elemente, sau mai degrabă totalităţii elementelor reale ale unui lucru, o Formă prin care pot circula părţi foarte diverse ale realităţii. Totalitățile (lucrurile individuale sub același concept) pot, așadar, să arate foarte diferit, dar toate sunt în mod egal supuse aceleiași necesități, care le prescrie o anumită legătură și ordine, limitare și dezvoltare. Deci, fiecare dintre elementele concrete separat poate fi determinat și

pus în mișcare dinamic sau într-un fel extern - prin faptul că formează un lucru legat de un anumit concept, asupra lor

Tocmai prin acest concept se impune o lege care exprimă Forma generală a oricărui ansamblu de lucruri care, în virtutea individualității numite a părților lor constitutive, formează totalități diferite. Din punct de vedere al conținutului, numai acele părți sau definiții ale unui lucru care constituie minimul său logic, i.e. formează semne ale conceptului său general, au o relație directă, reală (existențială) cu conceptul; pentru tot restul conceptului, acesta nu stă într-o relație constitutivă, ci doar într-o relație normativă; în raport cu ele, și deci și în raport cu totalitatea elementelor, lucrul nu există la fel ca și conceptul, ci elementele, acestea trebuie să se supună numai Formei ideale exprimate de ele (sau uneia dintre multele Forme). sub care, ca și sub concept, lucrul poate fi subsumat), dacă ar trebui să constituie un „lucru” deloc. Așadar, conceptul are universalitate, deoarece este legea care formează sau constituie lucrul, care trece prin toate implementările sale separate, altfel arbitrar diferite. Este posibil ca sentimentul unei legături complet nedefinite și generale între conceptele de universalitate și drept să servească drept fundament pentru anumite scheme etice, care, prin relația dintre Factorii individuali și universali, ar trebui să rezolve problema dificilă: unde de la toate vin obligația? Dacă nu privim obligația ca pe o categorie primară coordonată cu ființa, dacă, dimpotrivă, vedem în a fi ultima și singura rădăcină a tuturor formațiunilor ideale, atunci este poate posibil să transformăm obligația ca atare, din latura formei sale, în consecința sau, mai degrabă, în expresia unor relații existențiale de tip empiric sau metafizic. Astfel, de exemplu, deasupra sferei întunecate și insuficiente a singularităților empirice se ridică tărâmul ideilor care conțin și iradiază din ele însele ființa adevărată; iar această relaţie reală semnifica imediat o obligaţie, avea sensul unei exigenţe adresate vieţii individuale, o cerere de a exprima în sine ideea universală. Sau: există o putere divină, care, ca universalitate care cuprinde întreaga lume, se ridică deasupra a tot ceea ce este individual, fie ca ens perfectissimum, fie ca substantia, ca început al creației sau ca coincidentia oppositorum. Întrucât este locul și sursa tuturor valorilor, iar omul are capacitatea de a se apropia de el sau de a se îndepărta de el, atunci din această relație metafizică de bază nu decurg doar anumite decrete sau porunci, ci se spune, ca să spunem așa, în mod formal că , conform raportului cu începutul necondiționat universal, individul în general este situat

în postura de datorie. Sau: individul este înconjurat de societate, în unitatea căreia totul individual este paralizat, în timp ce, pe de altă parte, viața acestei societăți pătrunde prin fiecare individ, lăsându-i doar independența unui membru organic cu o mișcare separată în raport cu un singur întreg corporal. Aceasta nu numai că dă naștere unui anumit tip de datorie, dar obligația în general este de a da un nume pentru aspectul practic pe care această relație îl are pentru individ. Deci, oriunde o anumită unitate este universală în raport cu un anumit individ, acolo unde acesta din urmă este depășit, îmbrățișat, hrănit de primul, fără a-și pierde însă caracterul specific, capacitatea de a fi spontană și relativ integrală - în toate aceste cazuri. obligația exprimă, parcă, tensiunea care există între acești doi Factori reali;

aceasta nu determină încă conținutul obligației, adică. 4TÔ trebuie să fie, dar toarnă caracterul general și poziția ființei stând sub dubla condiție: a fi individ și în același timp a fi subordonat principiului universal. O astfel de existență individuală este imanentă în existența unei legi pentru ea (nu contează care este conținutul).

Toate acestea par să indice existența unei legături interne între universalitate ca atare și legea obligației, legătură pe care Kant a întărit-o la o necesitate logică, la afirmația că individul, de îndată ce realul, nu are loc în ideal. cerere și că aceasta este ultima, prin urmare, nu poate avea decât Forma unei legi universale. Dar toată această conexiune a conceptelor devine imediat discutabilă, dacă ar fi clar pentru sine însuși că opoziția dintre real și ar trebui, oricât de radicală ar fi ea, totuși, ca orice opoziție, îmbrățișează doar unele aspecte ale întregului real și întreaga persoană ideală: totalitatea unuia și totalitatea altuia pot conține foarte bine elemente comune. Altfel, ar trebui să concluzionam: omul adevărat respiră, prin urmare opusul său, omul ideal, nu poate respira. Deci, nu Faptul general al acestei opoziții, ci de fiecare dată un anumit studiu trebuie să decidă care definiție a omului real este anulată de cerința ideală și care rămâne neschimbată. Astfel, la început, cel puțin, nu ar fi exclusă posibilitatea ca individualitatea să se refere tocmai la acele definiții ale unei persoane care ar putea fi comune atât realității sale, cât și idealității sale, în ciuda tuturor opozițiilor fundamentale.

pozitivitatea acestor doi. Pentru Kant, această posibilitate dispare, deoarece legea cere universalitate, nu numai din cauza opoziției sale cu individualitatea realului, ci ca calitatea sa logică. Din conceptul de drept rezultă că orice lege, ca atare, trebuie să aibă o valabilitate universală necondiționat, că nu se poate referi niciodată la un singur subiect sau la o singură situație, legată de vreun loc specific, altfel exclusiv, al unui temporar generic calitativ. spaţiul spaţial. Individualitatea, nu numai ca simplă diferență, ci în general ca ființă existentă în sine, care se învârte în jurul ei, este aici la fel de exclusă ca și în purtătorul de cunoaștere. Din conceptul de drept decurge, așadar, numai universalitatea sa, că toate poruncile și interdicțiile etice trebuie să decurgă din conținuturi separate, existent în mod independent în logica lor detașată (Logizität).

II, până la urmă, mi se pare că această universalitate a legii, această negare fundamentală a semnificației sale exclusive numai pentru un individ și prin el – tocmai universalitatea legii este insuficient asigurată. Căci, oricât de paradoxal ar suna, universalitatea este și ceva singular (Singulares), în măsura în care individualitatea îi este încă opusă. Dacă există posibilitatea unei legi individuale, atunci recunoașterea semnificației exclusiv pentru universal nu numai că nu acoperă toate cazurile, ci înseamnă o limitare extremă unilaterală. Dar conceptul de drept trebuie să depășească această opoziție relativistă, trebuie să fie absolut universal pentru a putea locui ambii poli. Înlănțuirea ei la o universalitate antiindividualistă arată că nu a atins încă idealitatea completă, detașarea completă de orice singularitate care stă încă în opoziție.

Adevărat, s-ar putea încerca să restabilească adecvarea legii universale la acțiunea individuală în felul următor: s-ar putea, pornind de la integritatea vitală individuală a acțiunii, să încerce să se găsească pentru întreaga masă a conținutului ei parțial, pentru

toate ei. definiții, de fiecare dată legea universală corespunzătoare; din acţiunea comună sau distrugerea reciprocă a tuturor acestor legi ar rezulta reglementarea definitivă. Formula imperativului categoric este cea care face aparent destul de imaginabilă o sferă atât de completă a unui act individual, fără a omite un singur element al acestuia. Am avea atunci o analogie perfectă a științei teoretice, pentru care Fak

starea fizică a oricărui obiect este întotdeauna rezultatul funcționării tuturor legilor care au semnificație pentru fiecare dintre definițiile sale separate. Împotriva unei astfel de înțelegeri s-a ridicat însă obiecția că o definiție cuprinzătoare și completă chiar și a celui mai simplu obiect real nu poate fi realizată în acest fel; căci fiecare astfel de obiect conține o multitudine atât de incalculată de proprietăți și relații încât nici o serie de concepte și deci legi accesibile nouă nu-l poate epuiza, astfel încât ar trebui să ne mulțumim cu definiții unilaterale, parțiale ale lucrurilor, omițând un număr nenumărat. a relaţiilor. În primul rând, deja această obiecție este destul de aplicabilă și încercării de a construi o cerință morală, adresată unui anumit moment al vieții, din legi universale care au semnificație pentru fiecare Factor al acestui moment separat. Căci chiar și în situația relativ simplă a vieții există un număr atât de nenumărat de acești Factori încât nu există nicio modalitate de a-i aranja într-un rând și de a-i aduce pe fiecare sub norma universală corespunzătoare . Dar, pe lângă aceasta, această considerație epistemologică se oprește, după cum mi se pare, la jumătatea drumului. Desigur, numărul de definiții ale oricărei realități este, de fapt, atât de mare încât orice încercare de a-și fixa întreaga totalitate fără rest în conceptele de drept este zadarnică; dar totuși, în principiu, exact același număr de concepte și legi ar putea corespunde numărului acestor Factori ai realității integrale. De fapt, între realitate și conceptele noastre există un fel de diferență fundamentală, în urma căreia conceptele nu pot ajunge niciodată din urmă cu realitatea. Definițiile unui lucru real au o continuitate, o gradualitate fluidă a tranzițiilor reciproce, motiv pentru care conceptele noastre bine definite și expresia lor ulterioară sunt legi naturale și sunt neputincioși să le înțeleagă. Metoda artificială, care se străduiește totuși să reducă decalajul dintre cele două sfere, înseamnă așadar nu numai o omisiune cantitativă, ci o schimbare fundamentală a aspectului și formei. Pentru a stăpâni realitatea în concepte, trebuie (pe baza unei legi neexplorate aici) să distrugem fluiditatea și tranzițiile continue în lucruri și între ele, să le condensăm într-o multiplicitate net delimitată, trebuie să facem continuu discontinuu, pretutindeni • baraj. un pârâu nesfârșit care curge de la cel mai apropiat la cel mai îndepărtat spre cel mai mult. Este evident că această transpunere a realului o rupe mai ales când vine vorba de logicizarea și cunoașterea regulată a vieții. Căci datorită faptului că realitatea vieţii

puse ca un singur subiect, rămânând constant printre schimbările care au loc cu el, aceste schimbări primesc o continuitate cu totul aparte, perfectă, astfel încât definițiile unei singure ființe în acest sens arată o asemenea abundență și apropiere de relații care, aparent, nu sunt. găsite în mecanisme simple. Prin urmare, smulgerea și consolidarea definițiilor individuale se dovedește* a fi extrem de inadecvată Formei de ființă și existență organică reală. Această

inadecvare poate să nu stânjenească știința naturii, poate pentru că intențiile sale și a priori sunt îndreptate către un tărâm autosuficient de concepte și legi, satisfăcut doar de o relație simbolică cu realitatea. Dar având în vedere faptul că etica stă mult mai aproape de viață în imediata sa, analogia teoretică de mai sus relevă și modul în care Forma esențială a „legii universale”, postulând un conținut separat, detașat, este străină de Forma esențială a vieții, care, până la urmă, trebuie să-i subordoneze realitatea; cât de puțin se poate aborda chiar și cel mai abundent conglomerat de astfel de legi viața în toată mobilitatea și diversitatea ei – și asta nu se datorează insuficienței cantitative, ci diferenței fundamentale în forma ambelor sfere.

Punctul de vedere considerat aici se încurcă în nodul raționalismului în general. Prejudecățile raționaliste care aderă la legea contradicției au următoarea formă: predicatele subiectelor posibile sunt desprinse de ele și expuse ca conținuturi logice independente. Între fiecare pereche de aceste predicate se constată o contradicție, o excludere reciprocă unul a celuilalt, din care se deduce apoi că un subiect care participă la unul nu îl poate poseda pe celălalt, sau, conform legii terțului exclus, trebuie în mod necesar. posedă unul dintre cei doi. Dar, după cum se știe, această concluzie este admisibilă numai acolo unde este vorba de o opoziție complet infructuoasă a R pur și pop-R. În cazul în care ambele părți au o semnificație pozitivă, este destul de imposibil, pe baza relației lor logice, să se decidă dacă sunt de acord într-un singur subiect sau se exclud reciproc - acest lucru poate fi constatat doar din cunoașterea concretă a subiectului. Desigur, muritorul și nemuritorul sunt opuse; dar excluderea unuia nu confirmă încă semnificația celuilalt, dacă, de exemplu, este vorba de o piatră care nu este nici una, nici alta. Desigur, viața și moartea sunt opuse; dar ne-ar fi greu să alegem între ele dacă ar fi să determinăm acea stare de inerție și imobilitate în care există unele organisme inferioare, care nu prezintă

deja absolut niciun simptom de viață, dar capabil să fie readus la viață din nou. Bineînțeles, albastrul și înnorat sunt opuse care se exclud reciproc - când vine vorba de cer, dar nu de un tavan acoperit de nori albaștri de fum. Dar, întrebând despre sensul unui act desprins de purtător și, în funcție de răspunsul primit, evaluând relația actului cu purtătorul său ca fiind corectă sau greșită, imperativul categoric comite o greșeală complet analogă. Un act: o minciună sau sinceritate, binefacere sau împietrire etc. pe care îl separă de subiectul său, îl tratează ca pe un conținut logic autosuficient, punând problema admisibilității sau inadmisibilității sale necondiționate; acesta din urmă este determinat de el în funcție de ceea ce este actul în sine (an und für sich), și nu după ceea ce semnifică asupra subiectului asupra căruia se găsește (ap dem sie haftet). Punctul de vedere conturat de noi, opus celui al lui Kant, nu trebuie în niciun caz să dea naștere unei aprecieri diferite, diferită prin conținutul normei sale; antagonismul vizează în primul rând, sau în principiu numai, principiul fundamental care legitimează normele individuale.

Indiferența legii în raport cu individul, pentru care are semnificație, apare la Kant din faptul că pentru el în general prototipul conceptului de drept este legea naturală științifică și juridică. În ambele aceste domenii, „dreptul” are o semnificație necondiționată, educația

individuală către care este îndreptat nu poate decât să i se supună aici, să devină independentă de sursa universală a definițiilor. În știința naturii, pentru că legea înseamnă aici doar formularea cursului propriu-zis (nu contează unde și cât de des se realizează) al evenimentelor individuale individuale; în drept, pentru că ea, pornind de la sine și de dragul ordinii sociale, comandă cum trebuie să se desfășoare o acțiune individuală. Imperativul categoric are, pe de o parte, structura logică a unei legi naturale de origine mecanică (pe care Kant însuși o subliniază), pe de altă parte, structura unei norme juridice. Prin urmare, pentru el, aparent, nu există niciun cerc care să amenințe orice lege morală a priori-universală: legea trebuie să-mi prescrie un comportament pentru că are sau poate avea valabilitate universală - dar cum să-i afirm valabilitatea universală, neștiind dinainte? ca are si pentru mine semnificatie ca imi convine si mie? Aceasta, după cum știm, este o anumită dificultate a silogismului cu o premisă generală mai mare. Cum din faptul că toți oamenii sunt muritori și că Kai...

omule, pot trage concluzia că Kai va muri, pentru că până la urmă marea premisă are semnificație doar dacă sunt deja sigur de la bun început că și Kai este mort? În natură, legea este imanentă într-un singur Fap; în el nu există o opoziție a ambelor, astfel încât s-ar putea pune întrebarea dacă legea este potrivită sau nu. Legea juridică, la rândul său, comandă individului în exterior, făcând doar o cerință obiectivă (sachlich) parțială și rămânând fundamental indiferentă față de integritatea subiecților, astfel încât întrebarea dacă legea este potrivită pentru individ nu se pune aici la toate, ceea ce, desigur, nu este exclusă posibilitatea nelimitată ca legea să nu i se potrivească. Dar aici deja, se pare, se dezvăluie insuficiența inerentă „legii universale" din ambele surse. Căci legea etică nu are nici o adecvare fundamentală la cazul particular, ca o lege naturală, nici o opoziție absolută cu subiectul, ca o lege umană, dar întrucât opoziția înseamnă aici, împreună cu aceasta, cea mai strânsă legătură internă, acum problema. de corespondenţă apare. Daca legea nu se potriveste, nici ea nu are valabilitate. Prin urmare, „universalitatea" sa este inerentă cercului indicat mai sus.
Mi se pare însă că cerința universalității în etica raționalistă dezvăluie o justificare și mai profundă. Așa cum în domeniul teoretic universalitatea cunoașterii înseamnă a spune că este obiectiv (sachlich) adevărată, tot așa universalitatea morală a validității și recunoașterii se reduce la sensul și configurația obiectivă a conținuturilor vieții. Înțeleg că „obiectul" (sachlich), desigur, nu este corelarea cu orice fel de obiect, ci doar că factorii comportamentului etic-maxime și maxime, motivația internă și sentimentul calităților obiectivului, exprimând conţinutul obiectiv, elemente, din care rezultă apoi, pur logic, o normă obligatorie pentru subiect. Sensul și relația conținuturilor practice, în detașarea lor ideală de individul în care sunt realizate, iradiază de la sine necesitatea morală a anumitor moduri de comportament. Deoarece acest lucru se aplică cu necesitate logică tuturor celor cărora li se aplică condițiile de semnificație, pare a fi o concluzie justificată: dacă valabilitatea universală a legii este resimțită direct sau pare a fi logic posibilă sau existentă efectiv, atunci acesta este un semn. că legea a desenat acest Logos necesar. nr. 2. 14

o punte de legătură cu conținutul obiect al lumii practice. Dacă, la prima vedere, înlănțuirea dreptului practic la o universalitate posibilă sau actuală pare a fi violul unul câte mai mulți, nivelarea tipicului specific, atunci mi se pare că în temelia sa cea mai profundă nu există nicio societate socială sau, așa cum Schleiermacher. a vorbit despre Kant – motivație politică; Văd aici doar construcția condițiilor și conținuturilor vieții practice într-o Sferă ideală, independentă, exprimată în concepte abstracte, în totală detașare de purtătorii lor individuali, iar logica moralității dezvoltă apoi din ele acele Forme (Formung) în care aceste continuturi trebuie sa curga.
Aici, unde normalizarea prin universalitate își dezvăluie adevărata semnificație: ca ratio cognoscendi sau ca simbol al relațiilor obiectuale și al sancțiunilor conținuturilor comportamentului nostru – aici se află punctul în care tendința noastră moral-filosofică diverge fundamental de cea a lui Kant. Legea este universală, deoarece rezultă din conţinuturile obiective ale situaţiei practice; dar în acest scop aceste conținuturi obiect trebuie transferate din Forma experienței în Forma conceptelor independente, datorită cărora singure devin posibili Factori de deducție logică. Diferența marcată nu se limitează la domeniul eticii, ci pătrunde în principiile contemplării vieții în general. Deci, de exemplu, orice psihologie, conducând într-un fel sau altul la mecanismul reprezentărilor, smulge conținuturi formulate logic din procesul continuu, non-stop al reprezentării, le cristalizează într-un fel de esență independentă, în „reprezentări" și apoi din mișcări, ciocniri, ridicare și coborâre, conectând și separând aceste elemente, acționând ca de ele însele, înzestrate cu propria lor putere independentă, ea încearcă să recompună, să recreeze fluxul viu al procesului mental. Pentru un alt, opus, înțelegător, viața mentală este un proces continuu care nu permite o împărțire logică ascuțită în „reprezentări" delimitate, solitare una de cealaltă - tot la fel, ca din puncte care încearcă să facă o linie continuă sau un organism viu - din părțile în care a tăiat. [Dar nici aceste comparații nu exprimă încă suficient abisul care separă ambele aceste înțelegeri. Căci înțelegerea mecanicistă se ocupă de formațiuni create de ea însăși, care nu există deloc într-o realitate psihică mobilă, cu concepte precis definite, ideal stabile, pe care le numesc reprezentări separate. Acest lucru este posibil doar pentru că este spiritual

cesul este adus în categoria de izolat și divizibil în funcție de diferențele logice de conținut, ceea ce nu este complet inerent acestuia. Chiar și vorbind despre continuu, ștergerea de tot felul de granițe, trecerea unei reprezentări la alta, înțelegerea mecanicistă nu realizează o adecvare reală la procesul descris. Căci şi în acest caz se presupune o anumită existenţă prealabilă independentă a reprezentărilor individuale, care abia mai târziu, parcă, este înmuiată de faptul că reprezentările sunt absorbite în mobilitatea sufletului şi. sunt apoi transferate în dinamica pătrunzătoare și apoi numai unificatoare a fluxului spiritual. Ca și înainte, nu există o creștere treptată a lumii individuale a ideilor din acel principiu creator unic, din acel moment încă misterios pentru știință, dar destul de clar resimțit, care este numit de noi cuvântul „eu". Înlocuind fluiditatea și continuitatea fluxului spiritual cu jocul de „reprezentări", încercăm să facem din ceea ce de fapt nu este decât un produs abstras de el, aproximativ ca și cum, explicând alternanța imaginilor

reflectate în oglindă, am a văzut cauza reflecțiilor apărute mai târziu în reflecțiile care le-au precedat, și nu în procesul real care a dat naștere fiecăreia dintre aceste reflecții separat. Orice conținut dat al conștiinței este astfel dedus numai din conținuturile anterioare, ca să spunem așa, din planul orizontal în care se mișcă ideile, și nu din acele adâncimi din care ideea decurge efectiv, ca un proces de viață continuu. O încercare de a explica fluxul viu și dinamic al reprezentărilor din mecanismul reprezentărilor separate conturate de conținutul lor logic este, în metoda sa, același viol al vieții prin logică, pe care încearcă să-l efectueze asupra ei, de exemplu, Fizica și Chimie. , dorind să sintetizeze procesele vieții din mecanica acelor elemente pe care punctele de vedere particulare ale acestor științe fuseseră sculptate anterior din materia organică. Am eliberat acum logica de distorsiunile cu care era amenințată de intervenția constantă a psihologiei. Dar totuși acordăm prea puțină atenție pericolelor analoge care apar pentru psihologie din dominația logicii. Derivarea vieții mentale din mecanica „reprezentărilor”, adică. din conținuturile conștiinței, ipostatizate în domeniul entităților relativ independente, înzestrate cu propriile puteri și * exprimate prin sens logic - mi se pare tocmai o asemenea dominație logică, o interferență a tendinței logice în domeniul vieții psihologice care este fundamental străin de el.
c*

Las deoparte întrebarea în ce măsură tabloul realității mentale, zugrăvit într-un plan pur teoretic, are nevoie de o asemenea remodelare. Dar dacă ne dăm seama că este o remodelare, atunci ea dezvăluie acea diferențiere metodologică, care, după părerea mea, aduce cu sine formularea etică a întrebării. Din procesul de viață supus evaluării morale, este posibil să evidențiem elemente distincte desemnate verbal care formează premisele materiale sau prealabile pentru cererea morală adresată comportamentului nostru. Să presupunem, de exemplu, că avem în fața noastră cazul kantian al unei contribuții bănești sigure, sau situații din care urmează poruncile lui Moise, sau împletirea faptelor sociale cu proprietățile și pretențiile individului sau relația de profesie. , căsătoria, religia, plină de conflicte interne între ei sau de forțe și dorințe care duc la idealul dezvoltării personale. Comportamentul cerut de acest material poate fi întotdeauna calculat după imperativul categoric, sau poruncile divine, sau „mijlocul” aristotelic sau cel mai înalt bine al dezvoltării sociale; dar, legând conținutul său cu propria sa logică particulară, domeniul acestor obligații individuale este astfel retras din Forma experienței și chiar opus acesteia. Dar numai așa se stabilește legea „universală”. Atâta timp cât momentele individuale ale vieții, impulsurile și deciziile, sunt țesute în unitatea unei existențe continue, doar în raport cu centrul și fluxul acestei existențe au sens, doar ca suflare a unei astfel de vieți individuale. ele există deloc. Pentru a deveni materiale pentru legea care transcende individul, ele trebuie mai întâi smulse din această legătură care le monopolizează pentru sine. Căci numai devenind independenți în raport cu acest individ, nemai hrănindu-se cu sucurile corpului său, ei pot intra în alte combinații și pot da o formă normalizatoare pentru orice număr de alți indivizi. Că cineva minte sau se sacrifică de dragul de a se convinge că are inima împietrită sau, dimpotrivă, caritabil, că este. duce un mod de viață disolut sau ascetic – toate acestea sunt, de

fapt, de fiecare dată absolut țesute în fluxul continuu al vieții sale; nici măcar termenul „țesut” aici nu este pe deplin adecvat, căci pare să presupună o anumită existență și origine independentă a acestei acțiuni precis conturate de concept, care, fiind astfel dotat cu o caracteristică proprie, este atunci, parcă retroactiv sau ca dacă de la sine, inclusă în fluxul vieții. La chiar

de fapt, dimpotrivă, acest flux este absolut întreg și continuu, iar noi, apropiindu-ne de el doar cu o noțiune preconcepută, decupăm din el cutare sau cutare bucată, care, totuși, este la fel de parte integrantă a apartenenței sale ca oricare alta. parte a acestuia, curgând între oricare două momente în timp. Oricare ar fi fost. În ceea ce privește granița ascuțită dintre acțiunile individuale în care comportamentul nostru este împărțit exterior, viața interioară nu este încă compusă dintr-o minciună, apoi o decizie curajoasă, apoi licențiozitate, apoi bunătate etc., ci formează o fluiditate neîntreruptă în care fiecare moment este un întreg modelant, transformator, în care nicio parte nu poate fi delimitată clar de cealaltă și în care fiecare parte își dezvăluie sensul doar în și din punctul de vedere al întregului. Faptul că un astfel de act este săvârșit în acest moment înseamnă că viața, în cursul ei neîntrerupt, și-a asumat acum tocmai această Formă; un act este determinat nu din exterior, de faptul că este o minciună sau o faptă bună, ci este realitatea prezentă a acestui flux de viață. Astfel, Forma animalului în formă de amebă, care își schimbă constant contururile, este determinată nu din exterior - acum de ideea unui cerc, acum de elipsă, acum de un patrulater aproximativ, ci numai din interior - de procesul de viață al animalului (în legătură cu împrejurările exterioare care îl determină), deși un cerc sau o elipsă include, ca obiective Forme, legi sau necesități cu totul indiferente față de acel proces vital care le dă naștere ca Forme ale acestei ființe. Dacă există o normă universală cu privire la minciuna sau a face bine, atunci în seria continuă și unificată a procesului de viață nu va găsi imediat, imediat, un punct forte, dar pentru aceasta este necesar ca conținutul acestui proces să fie izolat în prealabil de ea într-un fel străină de sine și din exterior, cel puțin și în sensul ideal din exterior, subsumată unor concepte preexistente. Dacă datoria este inerentă unor astfel de concepte generale precum minciuna, a face bine etc., atunci ea, prin urmare, nu poate înțelege deloc actul din partea sursei sale interioare, ci o ia numai după ce viața care curge continuu din această sursă a a fost adus într-o formă de discontinuitate, sau chiar nu viața însăși, ci conținutul ei separat, exprimat și izolat cu ajutorul unui sistem de concepte atașate din exterior. Minciuna sau caritatea, ca manifestare vitală a subiecților lor, au unitatea a tot ceea ce este real și din acest punct de vedere nu sunt în niciun caz o imagine a unei minciuni comune sau a unui

faptele bune despre care vorbește legea universală; dimpotrivă, pentru a-i fi subordonați, ei trebuie mai întâi retrași din legătura lor organică și încadrați într-o schemă abstractă care operează cu ele ca cu conținuturi solitare și lipsite de dinamica lor vitală, ca și cu suma idealului și ferm. semne determinate în prealabil. Universalitatea legii se datorează faptului că integritatea individului viu este anterior desființată, întrucât face din act obiect al datoriei, întrucât este determinat de un concept separat, și nu pentru că se

ridică în fluxul continuu al viaţă. Imperativul kantian se mişcă în principiu în aceeași direcție, deoarece exprimă doar cea mai generală abstractizare formală din toate legile generale separate posibile. Pentru a deveni un regulator al comportamentului, acesta trebuie imediat transformat într-o normă materială și, prin urmare, individuală, singulară, care, așa cum rezultă clar din ea însăși, poate avea de fiecare dată doar semnificație empirică, adică deja în cazul următor se poate dovedi a fi complet inaplicabil. Și numai în suma posibilă a unor astfel de universalități relative se rezolvă imperativul categoric de îndată ce vrea să devină practic. Adevărat, Formula sa, aparent, este suficient de largă pentru a determina moralitatea acțiunilor prin „posibilitatea generalizării lor” chiar și atunci când acțiunile noastre sunt înțelese așa cum există cu adevărat în viață: în împletirea lor indistinguită a întregului, ca un val de flux continuu, chiar în acest moment care ne-a atras atenția. De fapt, totuși, conceptele unei astfel de acțiuni nu pot fi în niciun caz generalizate, căci asta nu ar însemna altceva decât a gândi întreaga viață a unui individ dat ca o lege universală. Întrebarea ar fi atunci: poți să-ți dorești ca toți oamenii, de la primul până la ultimul moment, să se comporte ca tine? Căci, după cum urmează, fără a obosi să se repete, fiecare act individual își dezvăluie sensul interior, cu adevărat autentic, numai în integritatea conexiunii vitale. Dar, indiferent de imposibilitatea sau lipsa de sens a acestei concluzii, se poate oricând (chiar urmând chiar criteriile după care imperativul categoric determină dezirabilitatea oricărei acțiuni) să existe o singură persoană de acest fel anume și nu că ar trebui să existe. fii cel puțin doar câțiva la fel ca el. Dar aceasta nu implică în niciun caz negativitatea morală a acestui om. Deci, ultima concluzie la care duce imperativul categoric, dacă nu este tăiată

la arbitraritatea legăturilor care înconjoară un anumit act, ar spune: poți să-ți dorești ca tu să existe, sau ca lumea în care existi (căci în forma în care există lumea, este o condiție necesară pentru întregul tău? viața și prin urmare și acțiunea ta individuală) a existat de un număr infinit de ori? Astfel, Formula Kantiană, dezvăluită succesiv până la semnificația sa finală, conduce la ideea unui ciclu etern. Evident, în acest fel, întrebării generalizării nu mai poate primi doar un răspuns logic, așa cum cere Formula însăși, ci pentru a o rezolva sunt necesare decizii de natură volitivă și emoțională. Pentru a evita toate acestea, pentru a răspunde la întrebarea de legitimitate (Legitimierungsfrage), a gândi un act individual ca fiind generalizat, din nou nu mai rămâne altceva decât să-l izolăm de legătura integrală a vieții, să-l transferăm în o sferă de delimitare și limitare externă; generalizarea realităţii ei depline în cadrul existenţei noastre se anulează, anulează cel puţin pretenţia de a o soluţionare obiectiv-logică a întrebării în conformitate cu Formula kantiană: este generalizarea care presupune individualizarea artificială a unui act separat. Această formulă determină doar fiecare caz individual; nu poate defini întregul, căci acest întreg (fiind viață, nu este alcătuit din cazuri separate, așa cum un organism real nu poate fi alcătuit din bucăți separate) nu poate, fără a cădea în prostii, să fie gândit ca „universal”. Această individualizare a unui anumit act este, în primul rând, contrară individualității personale, adică unitate vitală și totalitate, trecând prin toată diversitatea acțiunilor individuale, sau mai precis: trăind ca această diversitate. Ambele aparțin a două tipuri

de individualitate care se anulează reciproc, care ar putea fi numite individualitate pasivă și activă.
Prima apare atunci când spiritul decupează o bucată separată din continuitatea ființei și a devenirii, o izolează ca o instanță a conceptului, care îi conferă unitate și izolare în jurul unui centru definit, pe care el însuși, în cadrul existenței sale cosmice, este lipsit de. O individualitate activă este dată acolo unde o astfel de unitate este prezentă în existența cea mai obiectivă, unde ființa sa interioară este ea însăși retrasă din împletirea continuă cu întreaga existență cosmică. Pentru a realiza un astfel de concept de individualitate, de obicei transformăm Forma temporală a fluxului de viață într-o durată succesivă și apoi vorbim despre caracter, despre Sine, despre esență.

trăsături esențiale etc. Aceasta contribuie și mai mult la tendința fatală de a separa un act propriu-zis separat de totalitatea vieții, de a-l opune ca doar mai mult sau mai puțin asociat cu el. Atunci acest individ supratemporal este individualitatea, iar un act separat nu este reprezentantul său deplin, ci este ceva autosuficient. Dar ideea este să vedem că viața, chiar și pe deplin înțeleasă sub forma unui flux fluid, adică. în fiecare moment prezent, găsirea totalității existenței sale (acest lucru poate deveni clar doar mai târziu), este individualitatea. Individualizarea unui act separat, care are ca rezultat doar o individualitate pasivă pentru el, este complet opusul și o piedică în calea individualității întregii persoane, care, așa cum vom vedea din nou mai jos, este mai puțin o particularitate, exclusivitate, alteritate calitativă, dar numai independent - integritatea unică a fiecărei împliniri a vieții. Aici se află și el. legătura dintre individualitate și libertate. Nu numai că existența ca simplă parte a unui întreg îngustează libertatea omului (deși nu în constelațiile relative ale vieții istorice), dar libertatea omului este restrânsă fundamental și atunci când elementele sale tind, prin eficacitatea și impresia lor, la o anumită independenţă. Simțim că nu suntem liberi atunci când, în structura generală a ființei noastre, momentele individuale (impulsuri senzuale, sugestii autoritare, amintiri, teoreme logice etc.) tind să evite contopirea cu celelalte elemente esențiale ale noastre și, afirmându-și independența și urmărind doar la propria lege, ridicând parcă steagul rebeliunii.În același mod, imperativul categoric desființează libertatea, deoarece desființează totalitatea unică a vieții în favoarea acțiunilor atomizate, care, împreună cu sistemul abstract care stă la baza evaluării lor, desființează forțat. subjuga viata, definind-o ea, i.e. intelesul sau.
• Comparația frecvent întâlnită a moralității kantiene cu principiul protestantismului, deși suferă din greu, conține, desigur, ideea corectă că pentru protestantism un act moral are rădăcini în autonomia metafizică a individului, și nu, ca în „Catolicism”, în supunere față de autoritatea istorică. Dar la o diferențiere ulterioară, rezultă că orientarea mai sus menționată a imperativului către o faptă separată, precis definită în conținutul său, este, în esență, mult mai asemănătoare cu principiul catolic. Este foarte caracteristic faptul că în Dante păcătoșii sunt supuși condamnării finale pentru fapte singulare.

Să existe aici un sens mai profund: că odată în viață o persoană face ceva care adună în sine întregul sens, întreaga tendință a vieții sale, valoarea etică a unor astfel de fapte reprezentând întregul este determinată, totuși, din partea singularitatea lor materială, fiind supusă măsurării sistemului în prealabil.normă neinstalată; Fie ca un act să fie într-adevăr centrul valoric al existenței, așa cum la Kant este un fenomen cu caracter inteligibil – atât aici, cât și acolo, el este evaluat nu în funcție de fuziunea sa organic continuă cu viața, ci în funcție de conținutul ei solitar?, căci Kant chiar după o simplă intenție (Absicht) a acestui conținut. Dar în ambele cazuri, o astfel de izolare a actului este necesară, oricât de natură ar fi această izolare internă, este necesară deoarece acțiunea trebuie să-și primească aprecierea din viața integrală opusă a individului și din norma care este fundamental indiferentă față de aceasta.
Justificarea a ceea ce se datorează „motivului" este, de asemenea, imposibilă: „rațiunea" nu este o sursă suficient de largă pentru aceasta. Căci, în primul rând, este imposibil, de exemplu, să spunem că datorăm din punct de vedere etic, din moment ce suntem. ființe inteligente. Tocmai ca atare, n-am da niciodată naștere a trebuințe, căci atunci am trăi deja conform normei de către noi înșine; chiar dacă acceptăm Formula: a deveni o ființă rațională este sarcina noastră, atunci, prin urmare, aceasta nu poate fi o sarcină pentru o ființă rațională, ci doar pentru întreaga integritate a ființei noastre; numai aceasta din urmă, și nu mintea care este inutilă în ea, este locul datoriei. Dar, indiferent de aceasta, „rațiunea" lui Kant, deși poartă numele de „capacitate mentală", este complet străină de viață, ca de un curent real, curgător, plin de propriul său sens, și se află în. esența nu este altceva decât purtătoarea conținuturilor vitale formate în concepte separate și a consecințelor lor logice, despre care am vorbit mai sus. Până la urmă, nu trăim niciodată ca astfel de „ființe rezonabile", ci ca, într-un sens sau altul, o singură totalitate, pe care apoi, retroactiv, o descompunem după puncte de vedere științifice, practice, teleologice în rațiune, sensibilitate etc. Iată o tendință mecanicistă care se dezvăluie în gândirea lui Kant: din aceste elemente, în esența lor cea mai profundă, fără legătură între ele (căci sunt rezultatul divizării sau posibilelor puncte de vedere diferite asupra vieții), viața este compusă pentru el, un unitate care, evident, nu poate fi niciodată obținută în acest fel. Dar indiferent cum se concepe relația de unitate și pluralitate dintre „facultățile spirituale" – cu ce drept exclud

Așteptăm alte nenumărate elemente ale ființei noastre de la educația pentru noi înșine sau de la noi înșine idealul datoriei? Care este, de exemplu, locul senzualității în existența ta? Trebuie oare ea să rămână în noi doar în facticitatea sa pură, sau există și pentru ea o cale pe care ea, ca senzualitate pură, trebuie să curgă, un ideal imanent lui, spre care se poate apropia și din care se poate retrage? Și nu este exact același lucru cu Fantezia, cu modelarea elementelor vitale indiferente din punct de vedere etic, cu credința religioasă, considerată cu adevărat doar ca credință? Aceasta sugerează un motiv care mai târziu va deveni esențial: morala rațională are ca revers anarhismul a nenumărate domenii ale vieții. Deci, dacă rațiunea este o instanță supra-individuală în noi, întrucât este purtător pur de conținuturi vitale izolate prin concepte și subsumate conceptelor; dacă, în același timp, el este o energie spirituală, un principiu

vital, care acționează dinamic și dintr-un singur centru vital, atunci nici printr-o astfel de combinație el încă nu va putea întoarce norma universală obținută pe baza primei ei sensul într-o funcție a vieții actuale, care există o unitate, sau în radiațiile ideale ale totalității sale. Pentru că rațiunea este și rămâne o parte a acestei totalități, alături de ea se află și alte părți, care numai din propria lor esență, și nu dintr-o esență a rațiunii complet străină de ele, pot dezvolta acele reglementări pe care sunt în egală măsură îndreptățiți să le solicite pentru lor. Funcții speciale. Dacă atribuim deloc o semnificație energiilor noastre spirituale în particularitatea lor, atunci numai totalitatea lor poate fi, în cazul extrem, un simbol al unității vitale, pe care mintea singură nu are autoritate să o reprezinte. Dacă „legile generale” sunt privite ca domeniul său inițial, atunci metoda indicată de unificare îi lasă la fel de divorțați de rădăcina unică a întregii vieți precum erau înainte, în imediata lor.
Până acum, așadar, această investigație ne-a condus la concluzia că toate legile generale, având ca atare formularea lor abstractă în imperativul categoric, nu pot modela comportamentul nostru din punctul de vedere al modului în care acesta decurge efectiv în viață. Din aceasta nu rezultă nicidecum necesitatea naturalismului, dar acţiunea cerută pe baza unui alt principiu încă neexplicat păstrează nu mai puţin idealitatea pură, indiferentă la realizarea sau neîmplinirea ei. La fel de

legea universală poate dezvolta datoria, se revarsă pe baza conținuturilor individuale ale vieții; aceste conținuturi sunt rupte din fluxul său, de la mobilitatea continuă și integrală, cristalizate în concepte clar definite, logic și nu conectate vital. Pe aceste concepte, care sunt, desigur, complet supraindividuale, o obligație care nu poate fi dedusă din NPH în sensul propriu al cuvântului se aprinde; acesta din urmă se află așadar într-o sferă nu numai indiferentă în raport cu realitatea vieții (ceea ce este destul de corect), ci și față de însuși principiul vieții. Căci evaluează acţiunea şi o cere nu în felul în care apare, fiind un val al unui singur flux de viaţă, ci în modul în care conceptul de performanţă individuală este determinat de conceptul general al acţiunii. Legea universală nu reușește să extindă categoria datoriei la acțiune, înțeleasă ca o manifestare a vieții și nici nu este capabilă să se conecteze în interior una cu alta. În concluzie, să subliniem, doar sub forma unui simplu indiciu (căci aici vorbim mai mult despre un Fapt psihologic decât despre un principiu propriu-zis) la următoarele: o încercare de a deduce acțiunile noastre morale din valabilitatea lor universală este deja îndoielnic, deoarece caracterul universal, tipic, ne distinge într-o măsură mult mai mare păcatele decât ceea ce este mai profund și mai bun în noi.
Astfel, datoria, acționând ca o lege universală, nu provine din viață, nu este îndreptată către viață: în primul rând, pentru că este generată de sensul logic ideal al conținuturilor individuale transferate din împletirea vieții în sfera conceptelor; al doilea, pentru că este îndreptat către acțiuni individuale (care nu trebuie să fie neapărat exterioare, ci pot fi formate numai din bunăvoință față de ele) și nu include deloc relația lor cu totalitatea vieții, care, la urma urmei, poate fi întotdeauna doar individual. În schimb, sensul real al datoriei ar putea fi cel mai bine exprimat în felul următor: datoria

este un fel de experiență a vieții, în care întreaga viață este trăită exact în același mod - conținuturi, moduri de comportament, intenții - așa cum este. , pe de altă parte, experimentat sub forma și forma realității psihologice. Viața se desfășoară nu numai sub forma unei serii de realitate, ci, pornind de la o anumită etapă de dezvoltare, se desfășoară simultan și sub forma datoriei, iar ici și colo, totuși, ca și viața, în esența și ritmul ei incomparabil. , şi nefiind compus din bucăţi separate, în care intelectul abstractizant îl descompune, la fel ca

iar în aspectul ei psihologic, viața nu este alcătuită din idei separate. Relația aici este aceeași cu cea care există, de exemplu, între religie ca viață religioasă, adică prin procesul de viață însuși, ritmul și starea de spirit, generate și consacrate de acesta, și religia, ca sumă de idei transcendentale, ruptă din acest proces continuu de viață religioasă și luând Forma cristalelor înghețate, existente de la sine și la rândul lor deja afectând sufletul. Conștiința, în care sau în care viața noastră este revelată, operează, așadar, cu ambele categorii: ne cunoaștem așa cum suntem cu adevărat și ne cunoaștem așa cum ar trebui să fim . Coordonarea fundamentală a acestor două categorii, care există între ele în ciuda tuturor diferențelor, chiar opusul compoziției lor, nu este încălcată de faptul că a doua categorie, prezentându-ne conținutul sub formă de comenzi (norme), prin urmare ni le opune. Pentru această dualitate, această capacitate de a se opune cu sine, de a se face obiectul tuturor Funcțiilor posibile, aparține definițiilor de bază ale vieții spirituale în general. Indiferent cum se interpretează actul conștiinței de sine, în care ne opunem ființei, al cărui conținut suntem noi înșine, conform Formei oc-ului său, în orice caz, nu diferă în niciun fel de actul datoriei. , în care ne opunem la ceea ce se cuvine. al cărui conținut suntem noi înșine. Transcendența spiritului, care, însă, are ca scop doar pe sine (care s-ar putea numi transcendența noastră imanentă), este una dintre abilitățile sale elementare, iar în această Formulare este doar un concept general, realizat în cele mai diverse activități. de cunoaștere, simțire, porunci. Astfel, conștiința, ca subiect, cunoaște un obiect, deși este opus acestuia, sau reprezintă conținuturi adevărate care au o semnificație complet independentă de această conștiință. Înțeleasă astfel, datoria este un mod în care într-un fel sau altul curge totalitatea unificată a vieții, la fel cum modul realității psihice nu este altceva decât un mod. Aceasta ne explică tocmai de ce încercarea moral-filozofică de a scoate din Faptul obligației ceea ce noi – prin conținut – ar trebui să facem, trebuie neapărat să eșueze, pentru că, până la urmă, nu este în niciun caz posibil să deducem din Faptul de realitatea ceea ce este cu adevărat. Exact în același mod, înțelegem acum independența reciprocă a ființei și datoriei, independența comenzilor față de implementarea sau neîndeplinirea lor, aproximări infinit diverse.

sau îndepărtarea ființei de la datorie: căci ambele conțin deja în egală măsură toată viața, la fel ca la Spinoza, gândirea și extinderea conțin fiecare toată substanța. Faptul că viața curge ca realitate și ca îndatorire, contingența relației lor reciproce este anulată, iar această unitate înrădăcinată în interiorul sau sub esența lor nu

necesită deloc anularea divergenței materiale a fiecărui flux lor de moment. Din faptul că datoria decurge ca o presupunere ideală suverană în raport cu realitatea noastră, ei au dedus dreptul de a opune viața datoriei, înțelegându-le ca două începuturi esențial străine (deși deseori coincid în conținutul lor). Dar, în același timp, viața s-a amestecat cu realitatea psihologică, care este, până la urmă, doar o categorie posibilă în care viața apare în sine, deși practic cea mai importantă sau, în orice caz, cea mai vizibilă. Prin urmare, pentru datorie, nu a mai rămas nimic altceva decât să fii fixat pe concepte izolate, retrase din fluxul vieții. Că în felul acesta s-au obținut în mod natural numai legile nemișcate, înghețate, care nu au nicio legătură clară cu viața, pare să provoace acea nemulțumire și insuficiență care, dintre toate ramurile filozofiei, este cea mai caracteristică eticii. Granița trebuie trasată altfel: nu viața și datoria se opun, ci realitatea și datoria, atât pe baza vieții, ca brațele curgerii ei, cât și formele formative ale conținutului ei. Acest lucru nu trebuie înțeles, însă, doar psihologic, de parcă subiectul își imaginează viața așa cum este cu adevărat, fie așa cum ar trebui să fie. De fapt, datoria nu are o căptușeală mai puțin obiectivă decât ființa; iar dacă datoria este deloc obiectivă, nu văd de ce ar trebui derivată mai degrabă din relația dintre conținuturi formulate abstract decât din totalitatea fluxului de viață. Întreaga dificultate se datorează faptului că suntem obișnuiți să considerăm cererea obiectivă ca pe ceva absolut opus vieții; astfel viața a fost redusă la simplă subiectivitate și, prin urmare, acest caracter este transferat și la cerere de îndată ce este înțeles ca o Funcție a vieții. Dar aceasta este, evident, petitio principii, deoarece concluzia nu face decât să afirme ceea ce a fost deja stabilit ca premisă.
Această interpretare-ar trebui, ca și cu viața însăși a acestei forme a totalității ei, nu coincide în niciun fel cu legea kantiană pe motiv că aceasta din urmă noi

„Ne dăruim". Căci nu este nicidecum individul ca ființă unică, vie, unică, care își dă aici legea morală, ci doar o parte a acesteia, care reprezintă în el mintea supraindividuală. Opoziţia, această formă inevitabilă a poruncii morale, nu putea fi astfel obţinută de Kant decât împărţind totalitatea individuală a vieţii în „sensibilitate" şi partea raţională, legislativă, şi opunând una dintre ele celeilalte. În cele din urmă, Kant nu poate scăpa de concepția conform căreia ceea ce comandă individului trebuie să se afle dincolo de individ. Și din moment ce respinge orice heteronomie, el încearcă neapărat să realizeze acest lucru prin spargerea individului în sensibilitate și rațiune. Această ruptură nu are nimic în comun cu caracteristica de bază a spiritului amintită mai sus de a fi opus lui însuși, de a se face obiectul său ca subiect. Căci este Funcția unei singure vieți și nu, ca ambele „facultăți psihice" (sau orice termen mai fin pe care s-ar putea folosi pentru a desemna poziția de bază a lui Kant), două esențe. Acest dualism imanent, această relație ca subiect și obiect al lui însuși, este mai degrabă Forma în care spiritul unic se experimentează pe sine. Iluzia că, dacă rațiunea impune sensibilității, atunci, făcând acest lucru, „noi înșine" ne dăm o lege, Kant nu a avut nimic de confirmat, cu excepția afirmației nedovedite, naiv dogmatice, că partea rațională, universal semnificativă din noi este „adevăratul" Eu, esența creaturilor noastre.

Termenul „lege” este inadecvat din punct de vedere formal și interferează cu înțelegerea noastră a cerinței etice, deși își păstrează sensul esențial. Căci prin lege înțelegem întotdeauna norma formulată pentru tăieturi sau epoci de viață bine delimitate. Aici avem în vedere, ca să spunem așa, mobilitatea vitală a legii în sine. Și aceasta este mult mai aproape de conștiința noastră etică actuală decât credem noi înșine, datorită obiceiului lung și persistent de a vedea în Cele Zece Porunci prototipul fiecărei regularități etice. O conștiință mai mult sau mai puțin clară a ceea ce ar trebui să fim și ce ar trebui să facem însoțește constant viața noastră actuală, deși, desigur, această conștiință, în cazul în care conținutul ei coincide cu acesta din urmă, nu iese în evidență în mod special din reprezentarea acestei realități. ; numai în cazuri extrem de rare această însoțire are loc sub forma unei „legi” formulate sau chiar accesibilă doar Formulării, dar în cea mai mare parte are, parcă, caracter de fluiditate, de simțire; chiar și atunci când în viața noastră practică ascultăm în mod clar vocea datoriei, de obicei nu ne întoarcem deloc la patos.

mai mult sau mai puţin o lege generală, dar ceea ce se cuvine are pentru noi „calitatea de familiaritate”. Doar homunculus-ul moral al lui Kant, construit din materialul conceptelor pure, apelează constant la cea mai înaltă instanță a legii. De fapt, aceasta este o excepție, aproape întotdeauna cunoaștem morala direct în aplicarea ei la cazul nostru individual, sau, mai degrabă, o cunoaștem încă complet nediferențiată, dincolo de diviziune, chiar, poate, dincolo de posibilitatea divizării în lege și aplicarea ei. – Dar, adevărat, întrebarea este potrivită aici: este această obligație, care, împreună cu realitatea, Forma în care se desfășoară procesul de viață continuu, este într-adevăr sau cel puțin întotdeauna o obligație morală? Poate că obligația astfel înțeleasă este o Formă mult mai generală, plină nu numai de evaluări etice, ci și eudemonistă, obiectivă (sachlich), practică din exterior, chiar pervertită și anti-etică. Nu voi obiecta la acest lucru, la fel cum nu voi argumenta împotriva afirmației conform căreia Factualul ar trebui, atât din partea conștiinței sale subiective, cât și din partea acelui ideal obiectiv care îl pătrunde, ar trebui considerat ca o țesătură foarte pestriță a toate aceste valori.categorii. Chiar dacă suntem de acord cu aceasta, tot nu zdruncină deloc dreptul de a lua în considerare obligația, întrucât ea este tocmai etică, în această particularitate a acesteia, și, pornind de la ea, de a dezvolta esența obligației în general. Ce este etic în calitatea sa - acest lucru nu încerc să definesc aici, dar presupun că conceptul acestuia este familiar pentru toată lumea, pentru a nu complica acest studiu cu dispute cu privire la definiția lui. Recurgând la o imagine materială, ar fi posibil să simbolizăm înțelegerea noastră a esenței funcționale a obligației prin următorul fapt de bază: peste fiecare existență uman-spirituală sau în ea însăși, ca prin trăsături invizibile, este înscris idealul lui însuși, imaginea fiinţei sale cuvenite. Oriunde deduc ce am de făcut - din relațiile obiectuale ale lucrurilor sau din legile care au apărut în afara mea - în ultima relatare sau la începutul tuturor, mai trebuie să o fac, asta aparține cercului meu. îndatoririle, până la urmă existența mea va deveni mai mult sau mai puțin valoroasă făcând sau nu. Dacă respingem acest simț al individualității, care în niciun caz nu se rezumă la incomparabilitatea calitativă: generarea datoriei din centrul de

neînlocuit, unic al personalității, sau, care în această legătură este
același lucru, din integritatea eului viu, atunci nu vad

cum se poate ajunge la ideea de responsabilitate în adevăratul sens al
cuvântului, acel centru cel mai interior al problemei etice.
Atâta timp cât un act individual este cerut pe baza propriei sale
semnificații materiale (din nou, chiar și presupunând că este înțeles
ca o intenție morală, și nu ca o faptă bună externă), îi lipsește o
legătură completă, ideal-genetică cu întreaga viață a creatorului său;
Răspunderea este atunci lipsită de un singur fundament: pentru aceasta
legea trebuie să plece chiar din acea ultimă sursă de viață, căreia i
se cere aplicarea ei. Mai mult, afirmația că datoria este înrădăcinată
în totalitatea vieții individuale implică o obiectivitate mult mai
radicală decât cea pe care o poate realiza moralismul rațional. Și
anume, ideea lui că fiecare își cunoaște necondiționat datoria și că
datoria este tocmai ceea ce toată lumea recunoaște ca atare, este
legată de faptul că nu cunoaște nicio altă datorie, cu excepția celei
realizate prin voință. Nu-și poate imagina că ar trebui să fim așa și
așa, să simțim așa și așa etc., pe scurt, că ceva care nu poate face
obiectul unei porunci legale ar trebui să fie. Dar dacă înțelegem
datoria ca o serie ideală de viață, atunci este evident că fiecare
ființă și fiecare ființă a acestei vieți are propriul său ideal, adică.
O formă care exprimă ceea ce ar trebui să fie această parte a vieții.
Cu toate acestea, această ultimă expresie este inexactă, deoarece
același conținut nu poate fi diferit de ceea ce este, pentru că atunci
ar fi deja diferit, existența aceluiași conținut în două forme este un
nonsens logic. Dar întreaga existență trebuie să fie așa și cutare,
indiferent care este realitatea ei și numai în virtutea separării
inevitabile a bucăților separate devine posibil să se opune o parte
separată a seriei reale cu o parte separată a seriei ideale și afirmă:
primul trebuie să fie ca ultimul. Repetăm: întregul trebuie să fie
cutare și cutare, întrucât o anumită individualitate este deja dată.
Datoria are, evident, o obiectivitate mult mai decisivă, determinată de
un sistem de coordonate mult mai extins, și chiar și sensul ei pur
volitiv se dovedește a fi determinat nu numai în aria sa privată, ci în
legătură cu Sfera ideală a întregii vieți personale în întregul ei. .
Doar dintr-o astfel de raționalizare a vieții unificată în interior,
deși cu siguranță nu este susceptibilă de nicio formulare abstractă

Integritatea, în general, pot fi obținute obligații separate care nu se
încadrează în cadrul imperativului categoric și, cu atât mai mult, al
legilor generale materiale: toate acele obligații care se referă la
conținuturi fluide, mobile, schimbătoare, de viață care nu sunt
exprimate prin orice concepte și poziții care nu pot fi experimentate
decât în întregime sau în nuanțele lor, dar care nu sunt în niciun fel
Formulate și care, prin urmare, sunt total improprii pentru a fi
extinse la o lege universală. Toate astfel de experiențe care nu se
pretează la Forma unei maxime universale rămân în afara atingerii
imperativului categoric și se încadrează în categoria cu totul
problematică a διάφορα sau anarhie. Nu pot nega că, ca revers al
rigorismului moral al lui Kant, am experimentat adesea o neputință
absolut anarhică în fața momentelor de viață neschematizate logic, ca
să nu mai vorbim de întreaga viață. Dar legea individului,
desfășurându-se din aceeași rădăcină din care crește realitatea lui –

poate destul de diferită de el –, îmbrățișează orice parte a vieții obținută analitic sau sintetic, pentru că nu este altceva decât această viață însăși. , înălțătoare ca obligație în toată integritatea și centralitatea ei. Prin urmare, principiul implicat aici nu poate fi formulat, de exemplu, în felul următor: ceea ce este păcat sau virtute pentru unul nu este încă păcat sau virtute pentru altul. Este doar o aparență sau o consecință. Căci deja acest „ce” există deja de la bun început, și nu numai pentru că ulterior este evaluat ca un păcat, într-un caz ceva complet diferit decât în altul. Numai efectul extern, și nu eticul intern, este „la fel”. Si duo faciunt idem – această premisă este deja atât de falsă în sine, încât nu este nevoie să căutăm o concluzie pentru ea.
Oricât de mult ai îngrămădi și sancțiuni de natură rațională, obiectivă, socială și oricât de corecte ar fi aceste sancțiuni în sine, totuși un act devine datoria mea numai după ce l-am inclus în seria de îndatoriri determinată de întreaga mea înfățișare reală. . Căci este imposibil de citat un singur act, nici o singură lege generală, care nu ar fi, în anumite împrejurări, datoria noastră necondiţionată de a refuza recunoaşterea *)> i.e. nu există un singur act și lege, a căror compoziție obiect nu s-ar supune, ca și cum ar fi cea mai înaltă autoritate a sa,
mier. al meu: „Vorlesungen über Capt”, ed. a III-a. pagina 116.

următoarea întrebare: este datoria mea, aparține Formei obiectiv ideal a vieții mele? Decizia rămâne atunci chiar în spatele sensului și constelațiilor întregii mele vieți totale, atunci când necesită, de exemplu, jertfa acestei vieți însăși; căci numai cel viu poate lua asupra sa moartea. Dar aceasta înseamnă că, dacă toate conținuturile individuale ale îndatoririlor noastre provin și din Sferele numite, atunci în orice caz decizia privind acestea nu poate fi compusă din ele înșiși, nu poate fi compusă din niciun număr mare de scopuri și normalizări individuale, ci rămâne proprietatea unității și a continuității vieții. – Trebuie doar să ne chinuim că această legătură aici nu este pur și simplu realitatea empirică – pentru că din real, ca atare, se poate deduce din nou doar realul, dar niciodată, fără a face o cerință. Forma cererii trebuie să stea de la bun început la baza concluziei, adică. viața trebuie să se desfășoare inițial deja și în categoria datoriei – nu contează în ce punct cronologic al dezvoltării conștiinței empirice ar apărea.
De aici reiese și clar (pe care, de altfel, remarc doar ca efect secundar) în ce sens „coerența” comportamentului poate avea sensul de valoare. În cea mai mare parte, este înțeleasă într-un sens obiectiv: parcă situația, sarcina, dovezile din componența sa logică a acelui mod de acțiune, care este „consecvent”, și care, prin urmare, trebuie prezentat subiectului ca o cerință morală. Dar dacă acest act este întotdeauna consecvent pentru acest individ anume rămâne Consecvența naturii sale conduce, probabil, (urmând aceeași logică sau din nou individuală) la un act complet diferit, și asta în ciuda faptului că seria de obiecte specificate poate fi elemente ale acestei ființe particulare, revarsându-și secvența în el. secvență, făcând din aceasta secvența sa.
Aici capătă o mare importanță o relație a vieții mentale, căreia, poate, nu i s-a acordat încă suficientă atenție în etică. Fiecare dintre acțiunile noastre este produsul întregii persoane și nu numai,

așa cum sugerează moralitatea rațională, al unui eu pur sau al unui eu sentimental.

stvennogo. Întrucât morala rațională (Vernunftmoral) consideră un act doar din punctul de vedere al conținutului său separat, acesta din urmă exclude în determinarea sa logică toate celelalte (pentru orice raționalism mecanicist oinnis determinaio est negație) — și astfel și integritatea vitală. Căci chiar și cu înlocuirea unui act extern cu o stare de spirit (Gesinming), acest fel de linie cea mai scurtă dintre act și sinele absolut, toată bogăția personalității empirice, necaptată de această linie, rămâne aici în afara oricărei - atât faptic cât și etic - raport cu fapta. Căci aici o persoană este apreciată numai în măsura în care a săvârșit tocmai acest act, și nu un act în măsura în care este săvârșit de această persoană anume. Mai mult decât atât: se poate ajunge la o reglementare izolată a unui act individual (adică la o lege generală privind conținutul) doar printr-o astfel de excludere a întregii persoane. Și invers, o astfel de izolare și singurătate a unui act duce la construirea unui eu pur, absolut, transcendental sau transcendental, care este corelatul acestuia. Dar, în realitate, acest lucru se aplică doar unei concepții logică și mecanizată a vieții psihice și toate acestea sunt complet omise dacă în fiecare act individual se vede doar o posibilitate nouă, care îmbogățește viața, o revelație și o reprezentare a unei întregi existențe. Relația, inexplicabilă în morala rațională, dintre sinele absolut, esențial neînsuflețit, și acțiunile individuale schimbătoare, devine imediat unită organic. Actul individual nu exclude, ci include apoi această totalitate. Oricât de insuficiente ar fi cunoștințele noastre pentru a arăta acest lucru în special, totuși sentimentul metafizic de bază aici este următorul: fiecare existență particulară exprimă fără rezerve în limbajul său special întreaga integritate a ființei. Acest lucru ne aduce la contradicția fundamentală (Spanneung) în cadrul conceptului de viață. Această contradicție este adânc înrădăcinată și necesită rezolvarea ei. Viața, ca Fapt cosmic, are o Formă de alunecare non-stop, trece de la părinte la cel născut și continuă neîntrerupt. Nici măcar conceptul de legătură a ființelor organice nu se potrivește aici, deoarece presupune o anumită independență a ființelor, care este doar echilibrată și depășită de viața care curge prin ele. De fapt, viața este un singur flux, din care ființele individuale sunt picături; nu curge prin ele, dar existența lor nu este altceva decât curgerea ei. Și aici se află ghicitoarea, că dintre toate fenomenele lumii, singurele ființe vii sunt indivizi, ele

ele reprezintă doar Forme și rotații relativ închise în sine (împreună cu și în toată interacțiunea lor cu mediul), sunt singura esență a unității, păstrându-se ca atare în destinele și transformările lor schimbătoare. Astfel, viața ne arată cea mai mare continuitate, care se poartă și se exprimă, totuși, în cea mai mare discontinuitate. Este o unitate în care ar fi complet contradictoriu să stabilim granițe și să evidențiem unități parțiale separate — și, în același timp, această unitate constă în întregime din ființe care se învârt în jurul propriilor centre și, în plus, într-o măsură mai mare decât cele superioare. și mai maturi ei ocupă în scară.etapa vieții: odată cu dezvoltarea vieții în suflet, simțim din ce în ce mai mult, pe de o parte, concentrarea ei extremă, de parcă cea mai înaltă vitalitate -

dar aici este și cea mai înaltă. individualitatea unei ființe individuale, cea mai extremă autosuficiență care ajunge la separarea de fluxul general al vieții. Avem aici un dualism de categorii, datorită căruia devine în general posibil să se interpreteze Faptul vieții, un dualism care pătrunde toate Formele de viață, începând de la profunzimile sale logice și metafizice până la probleme pur practice, ca de exemplu. problema îmbinării independenţei individului în ansamblu, cu poziţia sa de simplu membru în viaţa publică. Conținutul sarcinii etice care decurge din aceasta o deosebește deosebit de puternic de o operă de artă. Acesta din urmă este o formațiune necondiționată de sine stătătoare care și-a asumat Forma de autosuficiență și este complet retrasă din orice împletire cu existența lumii (în care se află doar materia ei). Individul organic, care luptă pentru aceeași relație finală a întregii sale periferii cu centrul său, este în același timp o parte, un punct de tranziție, un membru al unei conexiuni care îl îmbrățișează. Această dualitate a eforturilor interioare și exterioare, a ordinii individuale de viață și a vieții conciliare supraindividuale, poate fi numită o tragedie tipică a organismului. Paradoxul eticii, rezumandu-i poate cel mai general continutul, consta in faptul ca subiectul este unul, fara a anula insa legatura generala, ca se preda a ceea ce este mai mare decat el insusi, si in acelasi timp ramane el insusi. În această măsură aspirația eticii constă în reconcilierea tragediei organismului. Poate cea mai evidentă posibilitate de a realiza acest lucru este dată de ideea că fiecare ființă vie este realizarea și reprezentarea întregii vieți în general în întregul ei – nu, desigur, în extinderea ei, ci în sensul ei, în esența sa interioară, prin care fiecare dezvăluie viața în felul său, în mod special,

în felul său special, individual, de neînlocuit. Este adevărat că, prin natura sa și prin destinul său, fiecare persoană este incomparabilă cu o altă persoană. Dar aceste diferențe nu sunt altceva decât tonuri diferite în care natura și destinul întregii omeniri, și chiar mai larg, a întregii vieți conciliare în general, sunt jucate tocmai în acest punct. Aceasta este tocmai natura formei de viață, că în fiecare individ este prezentă în scopul om, dar în fiecare, totuși, într-o formă atât de particulară încât distincția unui individ de altul, izolarea impenetrabilă și auto- suficienţa fiecăruia din ele. Ceea ce avem în vedere aici nu este doar legea biogenetică a repetării dezvoltării ancestrale în dezvoltarea individului; această lege, care privește numai ordinea și caracterul general al etapelor procesului vieții, nu este decât o expresie parţială a unei idei mai largi, conform căreia întreaga integritate a vieții trăiește în fiecare creație, tot sensul ei, toată ființa sa metafizică. : rămâne deja în ea în întregime. Prin analogie cu aceasta, ar trebui să ne gândim și în fiecare suflet individual la relația dintre integritatea lui și ceea ce se numește actul său „individual”. Întrucât, pe de o parte, viața are realitate doar în momentul prezent, pe de altă parte, acest moment nu este ceva izolat, solitar, ci este într-o legătură absolut continuă cu toate celelalte momente, este clar că fiecare moment al vieții , fiecare faptă, fiecare acțiune este întreaga viață în întregul ei. Viața nu este o totalitate independentă, smulsă, împotriva căreia fiecare acțiune s-ar opune într-o detașare ideală. Dar aceasta este forma particulară, deloc exhaustivă, de viață, care nu este epuizată prin comparația mecanică, că în fiecare dintre momentele sale este

toată această viață integrală, oricât de divers și de opus ar fi conținutul acestor momente. . Nu o bucată ruptă din viață, dar întregul ei se ridică la cutare sau cutare faptă. Poate că acest lucru se arată cel mai clar unde ne reducem comportamentul la trăsăturile generale esențiale ale caracterului. Când numim, de exemplu, pe cineva zgârcit, evident că nu zgârcenia lui este zgârcită, ci întreaga persoană în ansamblu, în timp ce în alte privințe poate fi curajos, senzual, inteligent, melancolic etc. - toată această persoană. este zgârcit. Prin urmare, în fiecare act pe care îl numim avar, întreaga persoană este cuprinsă, la fel ca în orice alt act care ni se pare inteligent, curajos sau senzual. Tot ceea ce

a existat viață într-unul sau altul dintre momentele sale, ea este mereu prezentă în toată realitatea ei și trebuie să ignorăm cu desăvârșire esența vieții pentru a vedea în ea unitate și integritate doar în măsura în care în ea este percepută egalitatea calitativă, care apoi încearcă să obțină prin amestecarea tuturor diferențelor materiale în momentele sale, adică. prin deducerea momentului mediu, sau încercând să-l găsească în eul „pur”, i.e. în abstracţie de toate diferenţele materiale în general. Categoria întregului și a părții, de drept în raport cu natura moartă, este inaplicabilă vieții în general și mai ales vieții spirituale individuale. În cel mai bun caz, se aplică numai timpului în care trece viața, adică. la o schemă temporală liniară goală, care se obține atunci când, ca să spunem așa, toată viața este ștearsă din viață. În interiorul acestei scheme, există într-adevăr „bucăți” și părți tăiate din întreg, separate între ele prin margini ascuțite. Dar tocmai din acest motiv aceste părți nu pot servi nici măcar ca simboluri pentru viața care curge în continuitate absolută, indivizibilă. Această legătură interioară a vieții, atât de străină de divizibilitatea care deosebește timpul, semnifică nu numai juxtapunerea legăturii dintre mai devreme și mai târziu, adică. nevoia de a ajunge dintr-un punct în altul, de a trece prin toate punctele intermediare, dar trecutul afectează direct prezentul, ocolind tot ce se află la mijloc, parcă în vârful capului său, curge odată cu el, formându-se cu el o unitate inseparabilă, în continuă schimbare - la fel cum într-o imagine fiecare pată individuală de culoare stă în relație nu numai cu pata adiacentă, ci și cu orice altă pată a aceleiași pânze, din care ia naștere acea rețea de contrarii, de sinteze. , ascensiuni, pe care le numim „necesitatea” unei opere de artă și care nu este altceva decât inalienabilitatea fiecăreia dintre părțile ei, pentru că fiecare parte este tocmai această parte particulară și, în plus, reciproc: fiecare parte a unei opere. a artei este ceea ce este în acest loc, numai în virtutea faptului că orice altă parte este ceea ce este, astfel încât sensul fiecărei părți include într-un anumit sens întreaga opera de artă. Dar chiar și această comparație este doar foarte imperfectă și, ca să spunem așa, se apropie doar la infinit de ceea ce o anumită formă de viață realizează în mod fundamental fără nici un rest și într-o unitate perfectă, și anume că viața este într-adevăr pe deplin prezentă în orice moment prezent. Că aceste „momente prezente” se exclud reciproc,

pe de o parte, fiind „bucăți” separate în timp, pe de altă parte, în virtutea naturii contradictorii a conținutului lor, că rezistă astfel să fie de fiecare dată întreaga viață – acest lucru trebuie pus pe

seama acțiunii diferitelor puncte. vedere aplicată vieții din exterior. Am arătat deja acest lucru în legătură cu expansiunea în timp. Între orele 6 și 7, desigur, trece o „bucătă” din viața mea, căreia de la 7 la 8 se alătură o alta: astfel încât fiecare dintre ele să-mi conțină viața numai pro rata, toată viața în ansamblu. este alcătuită din ei. Dar dacă nu privim viața din exterior, ci începem din interiorul ei însuși, atunci vom vedea că această dezintegrare în bucăți nu este ceva obiectiv, inerent însăși structurii vieții. Continuitatea ei nu poate fi exprimată altfel decât spunând că fiecare considerat dintr-un punct de vedere special și în această măsură doar un moment special este întreaga viață ca întreg, căci Forma acestui întreg este unitatea sa și constă tocmai în a trăi. se scoate pe sine în ceva care în aspectul exterior temporal trebuie numit o mulțime. Panteismul, care crede că o singură totalitate a ființei este prezentă în fiecare dintre părțile sale (de asemenea, un termen inadecvat), corespunde ceea ce s-ar putea numi panbiotism. Situația nu este diferită în ceea ce privește diferența calitativă a părților vitale. Faptul că îmi descompun comportamentul fie în zgârcit sau risipitor, fie curajos sau laș, fie inteligent sau prost, provine din categorii abstracte care nu au nicio legătură cu procesul vieții și i se opun în sistematica obiectelor. Desigur, în acest proces de viață în sine există diferențe materiale, din cauza cărora determină aplicarea uneia sau alteia categorii. Dar această stare își primește adevărata esență nu din conceptele de zgârcenie sau extravaganță, curaj sau prostie, ci din fluxul continuu și neîncetat al vieții. Din nou, în modul cel mai clar, se dezvăluie diferența dintre înțelegerea abstract-universală și înțelegerea vital-individuală a lumii. Din punct de vedere platonic (constituind premisa eticii „dreptului universal”), un act „curaj” este o realizare exemplară a conceptului de „curaj”; numai în măsura în care este acoperit de unul sau altul concept, este un act în general; de acolo, și nu din viața căreia el este pulsul care bate, îi vine esența. Se pot nega expresiile substanțiale transcendent ale lui Platon, conform cărora o persoană, acționând cu curaj, participă la ideea de curaj, motivul principal rămâne același. În raport cu semnificația sa, evaluarea sa, legăturile sale îmbrățișătoare, actul este nemișcat

apare nu ca un întreg, așa cum se realizează acum viața individului, ci ca realizarea conceptului de curaj. Pornind de la conținuturile acțiunii descrise de concepte, orice moment al vieții este (în limitele acestuia din urmă, desigur) doar o simplă piesă, care numai împreună cu altele (de exemplu, raționalul cu sensibilul, practicul. cu teoreticul, individualistul cu socialul) formează întreaga viață ca un întreg. Un astfel de mod de considerare este, fără îndoială, necesar și util, deoarece, atât pentru acțiune, cât și pentru cunoaștere, viața are de obicei un sens să curgă datorită relațiilor sale cu astfel de serii și valori reale și ideale și datorită rezultatelor obținute în conformitate cu acestea. . Dar dacă cineva urcă până la punctul care dă naștere într-adevăr unui act, atunci actul se dovedește a fi în nici un caz o „chestiune de curaj” (totuși, conform raționalismului, o anumită bază reală corespunde acestei utilizări semi-poetice a cuvântului) , nu, este realitatea prezentă a întregii vieți și de aceea, de vreme ce să trecem la responsabilitatea etică, trebuie discutată și evaluată din punctul de vedere a ceea ce în acest loc este datoria totală a întregii vieți - care, de altfel, nu trebuie confundat cu o simplă „înțelegere” a acestui act, care privește exclusiv realitatea acestuia. (Deși și

înțelegerea, prin analogie perfectă cu evaluarea, ar fi trebuit să vină nu din „esența curajului”, ci din totalitatea vieții, ridicându-se în momentul prezent tocmai la acest act). De aceea tocmai datoria, fiind îndreptată către punctul de responsabilitate, este nedeterminată conform legii universale. Desigur, curajul, ca atare, este bine, iar zgârcenia, ca atare, este rea, iar ca lege generală, se putea doar dori ca unul să fie și celălalt să nu fie. Dar care este semnificația acestor acțiuni în seria vieții individuale, mai precis: ce înseamnă ele ca această viață (de vreme ce, până la urmă, sunt doar imagini instantanee ale integrității sale și, prin urmare, pot fi evaluate doar din partea ei? obligația totală) - aceasta nu este încă determinată. Așa se explică semnificația etică a acelor obiective asupra cărora ne-am oprit atât de detaliat mai sus: fiecare act este produsul unei persoane întregi și nici măcar cea mai rafinată abilitate mentală, care în cele din urmă duce întotdeauna la un cerc vicios, adică la afirmația că comportamentul nostru rău vine din zgârcenia noastră, iar comportamentul curajos din curajul nostru. Legea universală, care, deși formală, în practică trebuie întotdeauna tradusă în material,

determină întreaga persoană, pornind de la supraviețuirea, semnificația supraindividuală a conținuturilor individuale raționalizate ale comportamentului; în general, el nu poate, așa cum rezultă acum cu o evidentă deosebită, să facă altfel, dar folosește în acest caz un mijloc nepotrivit, deoarece își pune cererea, pornind nu din integritatea trăită a unei persoane, ci din abstractismul unei persoane izolate. conţinut. Dimpotrivă, gândul pe care l-am schițat aici se rezumă la faptul că o persoană, concepută ca o singură continuitate a integrității ființei sale, îi datorează ceva, că trebuie să realizeze idealul de sine dat împreună cu această viață, esența. dintre care, desigur, ca și esența întregii vieți, constă în desfășurarea acțiunilor necontenite schimbătoare, logic chiar, poate, contradictorii. Această cerință nu se poate reduce în niciun caz la un „cadru de spirit bun” general (Gesmnung), care, pentru dezvoltarea sa individuală și practică, are nevoie încă de standarde suplimentare. Conform principiului că fiecare acțiune este produsul unei persoane întregi, o acțiune separată este determinată moral aici tocmai de întreaga persoană ca întreg, nu de real, ci de persoana potrivită, care, ca și cea reală, este dat împreună.Ѣ cu viaţa individuală. Din ea, din această viață individuală, și nu din proiecția ei într-o universalitate abstractă, fapta trebuie să-și tragă cuvenitul; acest lucru este logic necesar pentru el, deoarece continuitatea ideală a vieții (de vreme ce este viață) se realizează exclusiv numai în construcția (Sich Neben) a întregului ei la conținuturile comportamentului care sunt denumite finit separat.
Desigur, în orice moment, vorbim întotdeauna doar despre un act separat cerut din punct de vedere moral. Dar el este cerut moral doar în virtutea apartenenței sale la o viață întreagă, ideal prestabilită. Căci obligația presupune întotdeauna posibilitatea (înțeleasă într-un fel sau altul) de conformare sau necorespondență a realității noastre cu aceasta. Și așa, ne putem imagina că întreaga viață în întregime, care înflorește din același mugur, ar fi diferită de viața reală. Dar pentru ca un anumit act să fie altul decât ceea ce este făcut, este absolut lipsit de sens; atunci ar fi fost diferit, și nu același act. Căci un act separat, ca unul separat, este izolat de întreaga legătură organică vitală, el este deci supus unui punct de vedere mecanic,

astfel încât propoziţia are semnificaţie pentru el: est ut est aut nou est. Doar organiza-

ființa umană, și mai ales sufletul, întrucât trăiește întotdeauna ca un întreg, poate, fiind diferită, să rămână totuși „la fel”. De aici vechea noțiune că, deși suntem liberi în întreaga noastră viață, particularitățile sale sunt predeterminate. Aceasta este doar o altă expresie a faptului că datoria este o totalitate, din care un act individual nu poate fi remarcat la responsabilitatea de sine închisă în sine.
Aceasta nu numai că are ca rezultat imposibilitatea ridicării oricărui scop anume, determinat, în conținutul principal și cel mai înalt al obligației care îi leagă pe toți indivizii, ci ceva și mai important și mai fundamental, și anume că obligația nu vine deloc de la final. Nu plecând de la scop, ci de la noi sa-mph trebuie; obligația, ca atare, nu este un proces teleologic. Eul, desigur, nu este preocupat de conținutul datoriei, care, dimpotrivă, se află în mod constant sub categoria scopului: de nenumărate ori trebuie să ne facem mijloace pentru scopuri care depășesc limitele înguste ale existenței separate și în comparație cu care noi, ca scop în noi înșine, nu suntem deloc nimic.nesemnificativ. Dar faptul că o datorăm, că ni se cere în categoria datoriei, această împrejurare în sine nu mai depinde din nou de scopul pe care îl servim prin facticitatea acțiunii noastre. Adevărat, din punctul de vedere al forțelor exterioare care ne înconjoară, această împrejurare nu este autonomă, ci de natură teleologică: societatea, biserica, cercul profesional sau familial ne impun toate aceste îndatoriri de abnegație, cu renunțarea la nevoi personale. interese, conexe, acțiuni care sunt mijloace în scopul acestor formațiuni. Dar din faptul că ni se cere ceva, nu rezultă deloc că acest ceva este adecvat din punct de vedere moral, căci, ca cerință, ceea ce este adecvat din punct de vedere moral nu poate fi distins de ceea ce nu este. Așadar, că o cerință are pentru noi sensul de datorie, în timp ce cealaltă nu are, este imposibil să decidem acest lucru fără a cădea în circulus vitiosus, plecând de la scopurile pe care le servește conținutul datoriei. Acest lucru poate fi acceptat doar ca un Fapt direct care a crescut din adâncurile vieții însăși, deși este absolut dincolo de limitele seriei reale a vieții. Relația dintre mijloace și scopuri vizează realitatea, fie că este vorba de conexiuni exterioare sau de voință, ca fapt la fel de real, și în sine nu este marcată cu pecetea obligației. Ceea ce este moral în acțiune nu poate fi, ca atare, un mijloc (Mittel) - deși conținutul său ne face adesea simpli membri (Mittelglied) ai social, cultural, spiritual,

rangurile religioase, fără a se rupe de rădăcina ei esențială și fără a se rezolva în legătură cu evenimente obiective separate.
Această înlăturare a teleologiei din obligație este necesară pentru a clarifica pe cât posibil ideea noastră principală, și anume: că obligația este un proces ideal de viață, și nu o radiație de conținut exterior, solitar. Kant a înțeles cu perfectă claritate pe aceasta din urmă, adică imposibilitatea sancționării unei obligații prin menținerea unei datorii. Însă a fost încă exagerat de captivat de categoria scopului, motiv pentru care a decis să facă un pas îndrăzneț - să facă din moralitate, obligația, în ansamblu, scopul ultim al vieții. Dar prin fixarea datoriei față de legea universală, el face din nou

iluzorie eliberarea nou-realizată a moralului de orice caracter al mijloacelor. Și anume: identificarea datoriei cu universalul, i.e. semnificația logico-abstractă a conținutului comportamentului, Kant o include în viziunea sa raționalistă asupra lumii, drept urmare datoria este un mijloc de implementare a unui ideal rezonabil, ca sistem de existență reală. Acest ideal al unei structuri logico-cosmice, care domină lumea spirituală a lui Kant, nu poate fi realizat în realitatea experimentală. Pentru legile generale care poartă aici această structură, empiric dar dat, specificațiile individuale sunt ceva mai mult insolubile: ele pot fi acceptate doar ca fapte, dar nu explicate din legi. În sfera eticii, care depinde în întregime de spirit, nu este nevoie de această renunțare la pretențiile logice; voința suverană de aici își poate transforma lumea conform acestor pretenții. Este exact ceea ce Kant cere de la ea, iar Factualitatea irațională a pur și simplu dat dispare înaintea acelei formabilitati necondiționate, supuse pe care o au evenimentele volițional din rațiune cu validitatea sa generală logică. Aceștia din urmă trebuie să dea lumii o Formă și o pot face doar aici, unde tot ceea ce este sensibil, dat, individual, rămânând impenetrabil rațiunii în domeniul teoretic, este ridicat la universalitatea absolută a unei legi practice. Aici, în acest fel, se relevă că imperativul categoric este îmbrățișat și de teleologie, că în ea obligația (căci este destinată semnificației universale a conținutului său) devine un mijloc simplu, al cărui scop ultim este acela de a contribui. la implementarea unei lumi logice, rațional legale. Din punctul de vedere al acestui ultim motiv, nici imperativul categoric nu este cu adevărat categoric, ci depinde dacă vrem sau ar trebui să luptăm pentru o lume logică, pentru

ea poate fi justificată ca mijloc pentru acesta din urmă, la fel cum adevărul a priori teoretic al lui Kant se datorează faptului că recunoaștem semnificația cunoașterii empirice și se prăbușește atunci când refuzăm să recunoaștem această semnificație din aceste sau alte motive sau fără. orice motive. Și aici și din cauza faptului că acțiunea noastră, în conținutul ei moral individual, ne subjugă în mod repetat unor scopuri mai înalte, mai generale, devenim deja înclinați și obligația însăși, ca obligație, de a subordona acest scop ideal îndepărtat, fundamentandu-i esența. din această subordonare. , i.e. de la ceva transcendent pentru el.

Deci, nici etica kantiană, care, fără îndoială, se ridică deasupra singularității principiilor etice mai mult decât toate celelalte învățături etice, nu pătrunde până la adevărata autonomie a datoriei. Pentru a o realiza, datoria trebuie să-și încheie radical originea imaginară de la orice conținuturi opuse vieții și generalizărilor lor logice – până la cel mai subtil, mai purificat Formalism. Fiind Forma fiecărei vieți individuale, coordonată cu Forma realității sale, ea însă percepe în sine toate împletiunile și legăturile posibile exterioare acesteia; pentru că toate cele sociale și purtătoare de destin, toate raționale și religioase, toate legăturile, motivele și impulsurile care decurg din o mie de condiții ale mediului afectează viața însăși. În consecință, în funcție de plinătatea și Forma pe care viața le primește de la ei, datoria ei este determinată de fiecare dată. Dar această datorie rămâne datoria ei doar în măsura în care este un moment real al întregii unice a unei vieți ideale definite. Așa cum viața reală se ridică de fiecare dată ca un moment real real, tot așa

și obligația vieții individuale în general se ridică ca o datorie urgentă (de bijuterii).
Deci, nu este nimic mai străin gândirii noastre decât instituirea unui nou „principiu moral”. Așa cum simpla gândire nu ne poate arăta ce este cu adevărat, tot așa nu ne poate arăta ce ar trebui. Scopul eseului nostru este doar pe baza Faptului datoriei, ca dat, de a găsi pentru el în „conceptul nostru despre lume” un loc care să fie mai consistent cu conținutul său decât toate încercările de a-l obține de la

materie sau din relaţiile formale ale conţinuturilor sale. În toate aceste încercări se exprimă convingerea că atunci când este vorba de o cerere, un ideal, mântuire, este necesar să ieșim din viață într-o altă sferă opusă vieții și că conținuturile comportamentului, dacă sunt încadrate în mod independent. sistemele de semnificație și valori, se pare că oferă această ieșire. În totală divergență față de această cenușă, linia principală a vederii noastre: numai obligația și realitatea – dar ambele ca Forme de viață – formează un opus corelativ, și nu obligația și viața. Din aceasta devine clar de ce viața potrivită poate fi, în principiu, cunoscută numai în același mod ca viața reală (și există încă destule diferențe și dificultăți secundare și, ca să spunem așa, tehnice pentru a le stabili pe amândouă), și de ce toate încercările de a deduce datoria din viața opusă a priori abstractul trebuie să fi eșuat. Deoarece, în plus, viața se desfășoară numai în indivizi, atunci reglementarea morală, conform conceptului și principiului său intern, este individuală. Așa a rezultat gândirea noastră, că identificarea dreptului și a dreptului universal, care domină toată etica și s-a dezvoltat la Kant la o pură abstracție, poate încă nu are acea necesitate logică și evidentă de la sine la care pretinde.
Continuând să dezvoltăm această idee, vom ajunge în mod firesc la diviziuni ulterioare ale conceptelor, în general vorbind, îmbinate, la descoperiri ulterioare ale „a treia posibilitate” unde până acum formarea etică a conceptelor a prezentat doar alternative. Cerința morală pare să depindă în sancțiunea ei de următoarea decizie: fie este ceea ce în conștiința subiectivă, în decizia personală a conștiinței, pare a se datora; sau provine dintr-un început obiectiv, dintr-o aşezare supraindividuală, care primeşte semnificaţie din compoziţia obiect-abstractă. Spre deosebire de această alternativă, cred că există încă o a treia posibilitate: obligația obiectivă a acestui individ anume, emanată din viața sa și îndreptată către viața sa, o cerere care este fundamental independentă dacă el însuși o cunoaște corect sau nu. Din nou, este necesară o nouă diviziune și o nouă sinteză a conceptelor: individul nu trebuie să fie neapărat subiectiv, obiectivul nu trebuie să fie neapărat supra-individual. Dimpotrivă, conceptul capătă o semnificație decisivă: obiectivitatea individului. Odată cu existența unei vieți definitiv individualizate, i se dă și datoria ideală.

însemnând, la fel de semnificativ în mod obiectiv, de altfel, atât subiectul acestei vieți în sine, cât și alte subiecte pot avea idei adevărate și false despre el. În comparație cu propriul subiect de viață, alții se află, este adevărat, într-o poziție mai puțin favorabilă, întrucât viața care stă la baza trebuintei le este cunoscută numai prin apariția ei sub forma realității, în timp ce

propriul subiect știe despre ea într-un mod mai direct, astfel încât pentru conștiința lui Forma se datorează în timp ce viața se dezvoltă în esență simultan și în concomitent constant cu Forma realității sale. Dar nu poate exista nicio garanție reală că conștiința subiectivă nu greșește, chiar dacă obiectul ei este format din viața individuală — de aceea este obiectivă, așa cum această viață însăși este obiectivă. Analiza unui exemplu simplu va confirma modul în care această formare de concepte afectează problemele etice. Să ne imaginăm un antimilitarist care este pătruns de convingerea că războiul și serviciul militar sunt un rău necondiționat și se sustrage de la serviciul militar nu numai cu conștiința curată, ci cu o credință sfântă că, făcând acest lucru, face un bine moral, un necondiționat. datorie. Și acum, dacă comportamentul său nu este mai puțin supus condamnării, dacă îndeplinirea de către stat a pretenției sus-menționate asupra lui se cere ca morală, întrucât este cu totul indiferent ce gândește subiectiv despre aceasta, atunci nu îmi pot imagina. cum, atunci când negați „conștiința eronată Puteți rezolva această situație. Dar, în același mod, nu este absolut suficient să ne referim în acest caz ca o sancțiune la constituția statului și la sains publica. Căci faptul existenței sale ca forță brută, care este interesată doar de îndeplinirea cerințelor sale, și nu de latura interioară a subiectului care i se supune, nu înseamnă în sine o cerință morală îndreptată către el. Și dacă toate legile pământești și cerești au înconjurat o persoană, prezentându-i pretențiile lor, atunci totuși el trebuie să le îndeplinească și, dacă vorbim despre acțiuni morale, atunci aceste pretenții ar trebui, ca atare, să vină de la el, ar trebui să dezvăluie obligația inerentă ființei sale. Orice cerere care îi vine din afară, chiar și de la cea mai ideală și cea mai valoroasă de departe, nu poate fi decât materialul unei obligații cu adevărat morale, trebuie mai întâi sancționată de el ca tocmai pentru această persoană morală. Bazându-se pe această bază, care nu permite compromisuri și nici concesii, cred în orice caz că respectivul antimilitarist este de fapt obligat moral să îndeplinească serviciul militar, deși conștiința sa morală subiectivă și

o respinge* Căci individualitatea, care apare ca o obligaţie, nu este, până la urmă, ceva neistoric, lipsit de orice materie, ea nu constă doar din aşa-zisul „caracter”. Dimpotrivă, include ca moment ireductibil sau este determinată în mare măsură de faptul că această persoană este cetățean al unui anumit stat. Tot ceea ce îl înconjoară și pe care a trăit vreodată, cel mai puternic, atracțiile naturii sale și impresiile trecătoare, toate acestea participă la Formarea curentului de viață al personalității sale și din toate acestea se nasc în egală măsură atât realitatea, cât și datoria. măsura. Din viața absolut individuală a acestui om (căci numai viața individuală este de conceput), căreia îi aparține și apartenența la un stat dat, crește deci datoria sa de serviciu militar, ca suprastructură necondiționat obiectivă sau adaos la realitatea sa. Fie că el cunoaște această datorie a lui, dacă o recunoaște sau o ignoră, este complet indiferent față de obiectivitatea datoriei însăși, așa cum este indiferent față de realitatea ființei sale dacă o judecă corect sau fals. Pentru limbajul simplificat al vieții de zi cu zi este, desigur, suficient dacă serviciul militar este declarat moral datorat „pentru că statul o cere”. Dar pentru ultima întrebare etică, care provine din adevăratul centru al răspunderii umane, această justificare nu este suficientă.

Această cerință a statului operează numai în măsura în care apartenența la stat este atât de strâns împletită cu ființa sau viața reală a individului, încât obligația, în Forma ideal-etică a căreia se desfășoară această viață, include și îndeplinirea acestei cerințe. — dar apoi este și absolut independent de tot.subiectiv *).
Din acest exemplu reiese și că, trecând de la legile universale la cele individuale, nu vreau în niciun caz să resping în mod fundamental conținuturile exprimate de prima. Conținuturile deja preexistente fixate în concepte și înainte ca viața individului să devină, în cele din urmă, elemente și relații în cadrul acestei vieți, sunt asimilate de acesta, așa cum organismul asimilează hrana care intră în el, din care se formează. . Astfel definită, viața, în mod repetat, va trebui, așadar, să accepte în sine cele mai în creștere pretenții precum și toate acele pretenții care ne sunt făcute de conținuturile menționate în abstractul lor rațional și social, religios și statal, caritativ și metafizic. izolarea: în conținutul și rezultatul său, viața logică, va coincide cu logica tuturor acestor domenii. Principiile etice diverg doar cu privire la întrebarea dacă datoria provine, ca etică, din viață, sau ca deja etică, ea o abordează din exterior,

Ceea ce este decisiv, însă, este că viața individuală nu este ceva subiectiv; fără a-și pierde limitarea la sfera acestui individ particular, ea este, ca obligație etică, necondiționat obiectivă. Falsa fuziune dintre individualitate și subiectivitate trebuie abolită exact în același mod ca între universalitate și conceptul de drept. Conceptele astfel eliberate pot forma acum o nouă sinteză între individualitate și conformitate cu legea. Nimeni nu va nega dificultatea tehnică care apare aici, parcă, în Sfera ideală a vieții, obligația curgătoare, ca atare. Dar nu mai puține dificultăți amenință atunci când obligația este dedusă direct din alcătuirea valorilor extraindividuale, care, în același mod, au nevoie de deducere din partea lor, sau atunci când toate întrebările sunt rezolvate pe scurt și simplu, indicând infailibilitatea conștiinței subiective. .
Mai sus, am arătat că adevăratul sens al unei legi care are semnificație pentru toți este obiectivitatea în dezvoltarea conținutului său: tocmai pentru că valoarea acestui conținut este suficientă pentru sine într-o succesiune pur logică, rămânând în sine și pentru sine în idealul său. obiectivitate, tocmai pentru că este o obligație semnificativă pentru toți, indiferent dacă acești „toți” sunt indivizi sau ce. Dar nu văd acum de ce aceeași obiectivitate nu ar trebui să fie inerentă unei legi născute din viața adevărată și întreagă a celui pentru care are semnificație. Dăruirea acestei vieți individuale este și o premisă pentru o concluzie normativă (Sollensfolgerung) la fel de strictă și mai presus de orice arbitrar subiectiv. Singura expresie cantitativă a acestei obiectivități nu mai este semnificația pentru orice număr de indivizi, ci semnificația tocmai pentru această viață individuală. Adevărat, rămâne încă o întrebare deschisă, a cărei profunzime deplină nu o pot sublinia decât pe scurt. În esență, cunoaștem viața doar în aceste două Forme: cum este și cum ar trebui să fie. Acestea sunt categoriile a priori în care viața trebuie să fie încadrată pentru ca noi s-o înțelegem și în afara cărora, în pura ei imediatitate, înțelegerea ei ne este inaccesibilă. Las aici deschisă întrebarea dacă putem vorbi doar despre această viață
Acest din urmă punct de vedere este împărtășit, așa cum am subliniat deja, și de „moralitatea rațională”. Căci conceptul de „autonomie”

acoperă doar presupunerea sa că mintea subiectului este o logică a conținuturilor traduse cumva în noi și prezentate de noi, care, totuși, este autonomă ideal sau metafizic în sine, adică, există în afara subiectului.

ca o abstracție, sau poate că o posedăm în cel mai profund sentiment al vieții sau al eului nostru, în acel sentiment absolut întunecat, parcă, care plutește liber, care nu mai este un sentiment despre ceva în care, cu alte cuvinte, procesul și conținutul nu poate fi sub nicio formă împărțit. Această problemă va deveni oarecum mai clară atunci când accentul va fi pus mai mult pe individualitatea vieții. Căci aici calitatea joacă un rol decisiv și ne putem gândi întotdeauna la calități independent de întrebarea dacă sunt sau ar trebui să fie (și cum ar trebui să fie). Dintre cele două categorii numite, categoria realității pare să fie cea mai apropiată de noi și, din moment ce vorbim în general despre viața individuală care se află dincolo de ambele categorii, o obținem printr-un fel de reducere față de Forma ei actuală. Așa înțelege arta lucrurile, abstragându-se de realitatea lor; dar pentru aceasta are nevoie de cea mai atentă observare a acestei realităţi, pentru că numai realitatea este acea Forma imediat prezentă nouă, în care ne trădează irealul pe care îl vede arta. Prin urmare, deși este adevărat că cunoașterea realității nu ne poate da niciodată o pretenție, un subiect de etică; dar nu este mai puțin absolut necesar, deoarece numai din ea se poate vedea, sau cel puțin devine de obicei posibil să se vadă această sub- sau supra-reală, această individualitate pură a vieții, care, în cealaltă dimensiune a ei, se extinde și Dar, în orice formă, aceasta din urmă ar putea fi concepută sau simțită de noi, întotdeauna se pune întrebarea cu privire la cantitatea acelei Formule care duce de acolo la îndatoririle tale etice: lp general este Formula, sau de asemenea aceasta. dezvoltarea este individuală, și, prin urmare, fiecare individ poate avea un diferit? (Deoarece o premisă este individuală, rezultatul în ambele cazuri ar rămâne individual.) Într-o astfel de formulare, această problemă pare complet forțată și inutilă. În realitate, însă, exprimă constant, deși fragmentar, diferența care este vie în conștiința noastră morală. Chiar fiind convinși că datoria noastră morală poate apărea numai pe baza vieții noastre, și nu dintr-o normă existentă înainte și independent de ea, căutăm totuși în mod repetat o formă generală conform căreia datoria s-ar preta, parcă la calcul, ca o Funcție a acestei vieți și care, cu orice schimbare a acesteia din urmă, ar rămâne identică. Pe de altă parte, însă, ni se pare uneori că datoria nu se află doar în materialul ei (și astfel și în compoziția sa finală).

exploatare) individual, dar că, în general, nu este susceptibilă de o astfel de construcție, sau chiar de reconstrucție; într-un astfel de caz, se pare că ea ia naștere direct din, sau mai degrabă, ca acel impuls (în acest moment doar ideal regizat) care înseamnă viața noastră în general și că, prin urmare, oricât de mult material extern și general ar asimila. în sine, nu va lua în sine un singur factor de formare străin de individualitatea sa. Dar, repet, vreau aici doar să punctez această problemă, care ar putea fi rezolvată doar prin analiza celor mai subtile relații structurale etice.

Pe de altă parte, este necesar să subliniem aici în modul cel mai hotărât că sensul individualității, care atrage imediat atenția - alteritatea și ființa deosebită, incomparabilitatea calitativă a individului - nu are nicio legătură. Nu despre individualitate, ci despre independență (Eigenheit), în Forma căreia curge orice viață organică și cu atât mai mult orice viață spirituală, vorbim aici de creștere din propria rădăcină. Faptul că atât de multe idei false și nesatisfăcătoare sunt asociate conceptului de individ se datorează tocmai faptului că conținutul acestuia este adesea văzut doar în diferența specifică prin care acest individ diferă de cea generală pe care o împărtășește cu ceilalți. Dar această împărțire nu afectează deloc individul în esența lui reală. Dimpotrivă, aceasta din urmă este o unitate vie cu care și în care elemente comparabile și incomparabile sunt perfect coordonate, motiv pentru care se împletesc între ele fără nicio diferență ierarhică internă și se unesc pentru acțiune comună. Individul este omul întreg, și nu diferența care rămâne după ce i s-a luat tot ceea ce împărtășește cu ceilalți. Adevărat, într-un anumit sens este imposibil să se facă fără singularitatea calitativă și, mai mult, tocmai pentru că fiecare obligație separată reprezintă întreaga personalitate în ansamblu, în timp ce întreaga viață, oricât de multe are în comun cu ceilalți, se simte de două ori incomparabilă. . În primul rând, în cel mai profund strat personal, despre care toată lumea simte indiscutabil, dar și de necontestat că nu-l poate împărtăși cu nimeni și nu-l poate comunica nimănui, singurătatea calitativă a vieții personale, a cărei izolație odată cu dezvoltarea autoreflecției devine din ce în ce mai sensibile. Și alături de această individualitate, parcă în formă de punct, pe o latură necondiționată de neextensivă a vieții, individualitate concentrată, există o cu totul altă, parcă, opusă individualitate, individualitatea întregului volum al existenței noastre: chiar dacă în multe dintre segmentele sale separate există indivizi diferiţi şi

coincid unul cu celălalt, atunci integritatea fluxului vieții, cu într-adevăr toate definițiile și evenimentele sale externe și interne, cu siguranță nu se repetă a doua oară. Zona de comparabilitate, al cărei conținut poate oferi, în general, material pentru legile generale ale seriei reale și propriu-zise, se află, parcă, în straturile de mijloc ale personalității; atât interiorul-central, cât și Fenomenal-holistic este marcat cu pecetea incomparabilului, existând o singură dată. Dar oricare ar fi ea, autonomia trebuinței, înțeleasă în sensul nostru, nu este afectată de aceasta, deoarece inegalitatea cu ceilalți o poate condiționa la fel de puțin ca – după intenția lui Kant – egalitatea sa cu ceilalți. În măsura în care atât egalitatea, cât și inegalitatea se află pe același plan – pentru că obligația care încununează viața individuală, sau mai bine zis, se ridică ca viață individuală, în sensul său interior se află de cealaltă parte a oricărei comparații – complet independent de rezultatul la care aceasta din urmă conduce.. Diferențierea calitativă a comportamentului etic în general nu este atât de opusă principiului dreptului universal, așa cum pare la prima vedere. Ar fi foarte posibil chiar și să ne gândim la noi ca la o lege universală, că fiecare ar trebui să se comporte absolut diferit decât oricare altul. (Etica lui Schleiermacher, în general etica romantică, se află în această direcție). Dar din moment ce această lege ar prescrie și un anumit (chiar dacă doar abstract) și din afara conținutului unui act, ea s-ar deosebi, prin urmare, fundamental de o

lege individuală, care, neavând judecăți preconcepute cu privire la conținutul comportamentului, ar avea totalitatea lor. incomensurabilitate în conceptele de egalitate.sau inegalităţi. Linia de separare nu trebuie trasă acolo unde este trasată de obicei: nu între egalitate sau universalitate și individualitate în sensul unei ființe speciale, ci între conținut și individualitate în sensul vieții. Căci întreaga întrebare este dacă norma ar trebui să fie determinată din partea de unde provine acțiunea, din partea vieții sau din partea în care este direcționată acțiunea, din partea idealului „exterior" al vieții - continutul. A treia posibilitate, pe care a fost scopul acestui eseu să o dezvolte, este aceea că determinarea prin terminus a quo, din partea vieții, nu implică barierele cauzalității reale din punct de vedere naturalist, iar această viață însăși decurge nu numai ca realitate. , dar și ca cerere ideală, ca obligație; prin urmare, viața nu trebuie să mai extragă normele etice ale Sferei care este exterioară în raport cu eurile (mai mult, în raport cu integritatea vitală, „motivul" s-a dovedit a fi aceeași sferă externă), ci ochiul este inclus. -1G *

le așteaptă în sine ca propriul său proces de dezvoltare, deși indiferent în raport cu fluxul vieții care curge ca realitate.

Prin urmare, acest principiu are aceeași semnificație atât în cazul unei asemenea egalități a ființelor, care este determinată de o lege universală, cât și în cazul unei asemenea inegalități a acestora, care ar face-o complet inaplicabilă. El exclude așadar complet motivul, referindu-se la care individul atât de des (cu sau fără drept material) încearcă să se sustragă puterii legii universale: ei spun că sunt complet diferit de ceilalți, nu mă potrivesc cu schema generală, căci în cazul de față nu este potrivit ceea ce este bine pentru alții etc. Toate acestea nu mai au nicio importanță aici; dacă ești complet diferit de ceilalți, asta nu înseamnă că pentru tine, ca și pentru toți ceilalți, nu există o datorie ideal destinată, căci ea vine din propria ta viață, și nu din conținut, datorită posibilității de generalizare. , și prin urmare, poate, într-adevăr și nu îmbrățișează cazul dvs. Acolo unde individualitatea și legea sunt opuse una cu cealaltă, individul poate spune întotdeauna: legea nu mi se potrivește, nu este legea mea. Întrucât este în general posibil ca comportamentul legii să scape deloc de această dificultate, acest lucru se realizează prin imperativul categoric, deoarece, datorită înălțimii abstracției sale, ea, cel puțin în principiu, se ridică deasupra oricărui apriori separat. fixarea eticii; numai pentru că, dorind să se concretizeze, el este totuși obligat să se specializeze și, în consecință, să recurgă la o asemenea fixare și, de asemenea, pentru că se opune Formei de Viață fluide pe care el însuși încearcă să o definească, nu poate depăși în cele din urmă obiecția menționată mai sus. Aceasta din urmă cade în cele din urmă numai atunci când opoziția etică de bază, opoziția dintre realitate și datorie, încetează să coincidă cu opoziția individualității și universalității și se stabilește în interiorul existenței individuale însăși; nu trebuie decât să descoperi singuri că individualitatea nu are nimic în comun cu subiectivitatea sau cu arbitrariul: dacă realitatea, una dintre acele Forme în care individualitatea trăiește, posedă obiectivitate, atunci cealaltă Formă a ei, datoria, posedă nu mai puțin obiectivitate.

În ceea ce privește subiectul însuși, viața etică astfel definită nu are deloc efect reciproc. Dacă ai făcut deja

De vreme ce s-a afirmat de mult că viața etică nu poate să-și stabilească propria fericire ca scop, atunci acest lucru este deja adevărat, deoarece fericirea este întotdeauna gândită aici ca scop al acțiunii, în timp ce mobilitatea etică de bază nu este determinată deloc de scop, dar de la propria sa rădăcină prin creșterea vieții (chiar dacă este indicat de conținutul său și ar trebui să ia întotdeauna forma țintă). Mai mult, acest lucru este adevărat și pentru că fericirea, înțeleasă în acest fel, reprezintă un reflex invers al acțiunii asupra subiectului, în timp ce acțiunea etică nu curge niciodată pe o astfel de linie inversată, ci curge în direcția directă, de perspectivă, a vieții ca atare. Deci excluderea motivului eudaimonist este doar un caz special al unei definiții mult mai fundamentale. Având în vedere acest lucru, chiar și definiția unei obligații care se dezvoltă din viața individuală și peste realitatea ei (dar din această viață însăși) se ridică, conștient de sine în opoziție cu justificarea „generală” a conținuturilor sale separate, considerate în în sine, chiar și definiția sa ca „realizarea propriei personalități” spune că ar exista îndoieli. Căci, de vreme ce realizarea personală este, fără îndoială, o valoare obiectivă, ea nu devine doar un conținut separat al datoriei, alături de care (tocmai pentru că este separată și indicată a priori) toate celelalte conținuturi au aceeași valabilitate; dar ar conţine şi non-ferenciarea naivă a DPF tocmai respinsă mai sus, şi anume că formarea ideală care emană din viaţa individuală ar trebui, parcă, să revină la ea împreună cu conţinutul ei. Dimpotrivă, datoria poate, fără a renunța la izvorul ei și chiar persecutată de ea, să se reverse în Forme sociale, altruiste, spirituale, artistice și să vadă în ele de fiecare dată scopul ei ultim; de nenumărate ori când viața își realizează idealul primordial de sine, hrănit doar de rădăcina sa individuală, realizează îndepărtându-se de ea însăși, anulându-se. Dacă se dorește cu orice preț să o numească o realizare a propriei personalități, atunci acesta nu este altceva decât un titlu, dar în niciun caz un scop etic decisiv, întrucât sancțiunea așteptată aici nu poate să provină deloc de la terminus ad quem, ci numai de la terminus a quo, de la idealul în mișcare al sinelui împreună cu viața însăși.

Această vitalizare și individualizare a eticii este atât de străină de orice egoism și subiectivism, încât nu numai că nu aduce cu sine nicio ușurare a pretențiilor morale, ci, dimpotrivă, limitează mai degrabă aria „circumstanțelor atenuante”.

mărturii”. Multe dintre acțiunile noastre, care în mod izolat par a fi păcate veniale, își vor dobândi toată greutatea atunci când ne dăm seama că întreaga noastră existență a condus la ele și că ele la rândul lor, poate, ne vor determina pentru totdeauna existența - criteriu care, totuși, are semnificație doar pentru această viață individuală și, fiind generalizată la orice altă viață care nu este absolut identică cu a mea, își pierde orice sens. Și mai departe: suntem responsabili nu numai pentru faptul că ne supunem sau nu ne supunem legii existente, ci deja pentru faptul că această lege are semnificație pentru noi; căci are semnificaţie pentru noi doar pentru că suntem aceste sine definite, a căror existenţă este cumva schimbată de fiecare act care a avut loc, schimbând odată cu el chiar idealul datoriei, care se revarsă constant din ea. Această dezvoltare a datoriei, care are loc

în fiecare moment, este ca dezvoltarea valorilor teoretice. Că ceva are pentru noi semnificația adevărului depinde de întregul complex de principii, metode și conținuturi ale experienței recunoscute de noi în acest moment, a căror legătură cu noile cunoștințe o legitimează aceasta din urmă. Dar odată ce a avut loc această legitimare, atunci noul element care s-a alăturat schimbă într-un fel sau altul această compoziție, iar această schimbare rareori rămâne pur cantitativă; este foarte posibil ca, alături de definițiile care au dus la acceptarea lui pe baza criteriilor menționate mai sus, să conțină și altele, care, în virtutea faptului că este acceptată în ansamblu, au și semnificația de adevăr. și, într-un fel sau altul, să dezvolte în continuare sau să modifice totalitatea adevărurilor. Astfel, orice poziție nouă care solicită legalizarea trebuie să facă față unui sistem de criterii deja schimbat. Și aceasta, într-o formulare mai fundamentală, înseamnă: orice adevăr recunoscut schimbă condițiile pe baza cărora a fost el însuși recunoscut ca adevăr. Exact același lucru se poate spune despre dezvoltarea îndatoririi vieții noastre. Cel mai mult că în fluxul vieții noastre, împodobit cu toate sfaturile sale anterioare, cu toate criteriile sale și păstrat, se ridică în calitățile unui element nou, acest curent devine unul îndepărtat al curentelor sale: cel mai apropiat nou moment al acestei etice. viața este deja aceeași ca o condiție.a apariției și a semnificației sale decât cele în care momentul care tocmai a trecut și a schimbat curgerea vieții a luat naștere și a căpătat semnificație. De aici, desigur, dificultățile unei decizii etice. Cât de ușoară este această decizie prin dominarea unei legi universal semnificative, odată pentru totdeauna ferm normative!
Tak

iar orientarea vieţii este mult mai uşor atinsă sub despotismul patriarhal decât sub autonomia omului liber. Datorită faptului că Formarea fluidă a vieţii acţionează ca o obligaţie, şi astfel absolutul în obligaţie devine, în acest sens, absolut istoric, severitatea normalizatoare a cerinţei morale capătă o putere fără precedent; se scufundă mult mai adânc decât acel strat în care, până acum, etica nu a căutat decât responsabilitatea omului: și anume dacă acesta acționează cu adevărat în conformitate cu datoria existentă. Dar, după cum am văzut, acest lucru se dovedește a fi insuficient, pentru că obligația este deja propria noastră viață (în categoria idealității) și, așa cum are loc în categoria realității, fiecare obligație actuală este modelată și condiționată. prin toate momentele experienţei trăite până acum.viaţă. Deja în obligația (Gesolltwer-den) a fiecărui act individual stă responsabilitatea pentru întreaga noastră istorie. Aceasta completează imaginea continuității vieții în ambele Forme considerate de noi aici în coordonarea lor. Dacă, așa cum spuneam, viața se caracterizează prin faptul că în orice moment ea în ansamblu este oricare dintre momentele sale, iar apariția incomparabilă a unității sale constă tocmai în faptul că opoziția materială completă a acestor momente nu ne împiedică de la reprezentarea vieții personale în întregime, care fiecare atitudine și fiecare acțiune este „întreaga viață" – prezența condiționată a tot ceea ce a trecut în obligația actuală este doar o altă expresie a aceleiași relații. Și din nou, avem aceeași atitudine, doar exprimată, parcă, într-o altă dimensiune, atunci când, în fața fiecărei obligații separate care ni se opune sub forma unei legi formulate, simțim: așa trebuie să acționăm. în acest caz particular, pentru că, ca ființe umane întregi, trebuie să acționăm

într-un anumit mod (deși nu mai este formulat abstract). Și în datorie, întregul determină partea, întregul trăiește în parte. O astfel de lege universală individuală, cel mai probabil, nu se pretează la fixarea în concepte. Acesta din urmă este posibil numai pentru acele reguli mai singulare care sunt ridicate ca urmare a coliziunii sale cu evenimente și situații date separate. Dar din această cauză, această lege a comportamentului etic individual-holistic nu are mai puțină semnificație și eficacitate decât antipodul ei în domeniul realității: acel stil și ritm de nedescris al personalității, acel gest de bază, pe care fiecare manifestare a acestuia, provocată de acestea. Factori

își face ceva în mod inerent propriu. Deși nu o putem cuprinde niciodată în forma sa pură, ci întotdeauna numai în legătură cu un act material-singur, ca forță formativă a acestuia din urmă, știm totuși că în el se manifestă vital cea mai profundă determinare existențială a individului. Faptul că, în consecință, totalitatea obligației personalității individuale determină necondiționat toate obligațiile sale separate, este doar o formulare etică a faptului că viața este în fiecare moment totalitatea ei. Astfel, datorită diversității pozițiilor și evoluțiilor etice, dar în același mod, unitatea, constanța, consistența pretențiilor morale, pe care etica legii universale a încercat zadarnic să le găsească în forța mecanică, durabilă în timp a acelora sau alte conținuturi ale zonei moral-valorice (în același timp chiar și simpla Forma a legii universale se dovedește a fi mulțumită în acest sens și este nevoită să fie inevitabil transformată în astfel). Deci, faptul că „legea individuală” (oricare ar fi termenul pe care îl numim ceea ce avem în vedere aici) inversează direcția obligației în general, derivând-o nu din conținutul vieții, ci din procesul vieții, ea, așa cum este au fost, în două dimensiuni, răspândește normativul o cerință dincolo de sfera pe care i-a subliniat Kant și, în esență, întreaga filosofie morală. Totul schimbător și în sensul său singurul, curgând în continuitatea vieții fără limite precise, nesupus nici unei subordonări în temeiul unei legi preexistente, precum și sublimării abstracte într-o lege universală - toate acestea de acum înainte primesc o obligație asupra lor. , căci aceasta din urmă este viața însăși și își păstrează Forma continuă. Și tocmai pentru că datoria nu se opune vieții, precum imobilitatea odată pentru totdeauna cristalizată, tot ceea ce am făcut vreodată și ceea ce a trebuit vreodată să facem este condiția în care viața noastră etico-ideală se ridică într-un val de datorie esențială. Așa cum fiecare bătaie a pulsului unei ființe vii este condiționată de toate bătăile ei precedente, la fel, aici nu se pierde nimic în acest flux al vieții, care, nu numai acțiunea, ci și obligația fiecărui moment, face moștenitorul și răspunsul pentru tot ceea ce suntem când - sau am fost, ce au făcut și ce ar fi trebuit să fie. Aceasta nu face decât să completeze acea diferențiere, așa cum ar fi, eliberarea elementelor, a cărei contopire în etica lui Kant a servit ca punct de plecare pentru acest eseu: că numai realul, și nu pdeal-nor-

mativul poate fi individual și numai universalul, și nu individul, poate fi legal — acestea sunt combinațiile pe care a trebuit mai întâi să le rupem atât de lung pentru a putea apoi să unim conceptele de individualitate și de lege.

DOCTRINA LUI HEGEL PRIVIND ESENȚA GÂNDIRII SPECULATIVE.

Articolul priv.-asoc. II. A. Ilyina (Moscova).

I. DESPRE BETON-EMPIRIC.
I - primul și principalul lucru pe care trebuie să-l facă toată lumea, străduința
■ care încearcă să înțeleagă și să contemple adecvat să asimileze Filosofia
Prima învățătură a lui Hegel este de a înțelege relația sa cu lumea empirică concretă. Doctrina concretului-empiric determină deodată întreaga forță a gândirii sale speculative, toată originalitatea ingenioasă a viziunii sale filosofice, toată exorbitanța sarcinii sale principale. Această problemă se află în ajunul părerilor sale pozitive; în sine nu serveşte decât ca o introducere negativă a acestora. Dar dacă filozofarea modernă trebuie să restaureze sentimentul direct al gândirii hegeliene, dacă se străduiește să trăiască intuitiv împreună cu creatorul Fenomenologiei Spiritului, dacă urmărește acea intuiție logică obiectivă, obiectivă, pe care a realizat-o subiectiv și științific, dacă, în cele din urmă , vrea să-și stabilească succesiunea și să găsească învățătură în trecut, trebuie în primul rând să cuprindă patosul negativ al filosofiei speculative. În învățătura lui Hegel, acest patos al negației este determinat în primul rând și cel mai important prin relația sa cu concretul-empiric.
Ideea unei lumi concret-empirice este, poate, cea mai puțin conștientă, cea mai obișnuită și, prin urmare, cea mai stabilă dintre toate conținuturile științifice și cotidiene moștenite de filozofie. Ideea acestei lumi reale de lucruri unice, finite, care înconjoară oamenii și le includ într-o anumită măsură în compoziția sa, prinde rădăcini în ei atât de imperceptibil, într-o asemenea măsură.
Acest articol conține trei capitole, care urmează să fie incluse într-un studiu asupra doctrinei filozofice a lui Hegel, care este în curs de pregătire pentru publicare.

amenzile le sunt inerente, atât de practic necesare și utile pentru ei, încât le pare imposibil să se despartă de această idee. Cu această idee se trezesc și adorm, în corectitudinea ei sunt convinși în fiecare minut, cu ea se apucă să construiască o știință empirică, cu ajutorul ei trăiesc cu succes și încearcă să-și imagineze moartea. Este greu să-l schimbi în ceva esenţial; eșecul lui nu li se pare în niciun fel probabil; o ruptură radicală cu aceasta poate să nu fie deloc fezabilă pentru majoritatea. Ceea ce oamenii știu, par să știe, este tocmai despre această lume a concepției noastre empirice; știința lor este știința lui; pkh „minte” este mintea acestei lumi. A părăsi acest mod de reprezentare, a ieși din această minte, ar părea să însemne să înnebunești complet. Lumea empirică are aparent propriile ei trăsături obiective, iar prin adaptarea la aceste trăsături se formează o concepție umană despre ea, un mod uman de a o experimenta, de a o cunoaște, de a vedea lucrurile și de a le aborda.
Din acest mod de a vedea lucrurile filozofic și de a înțelege lumea, Hegel în dezvoltarea firească și imperceptibilă a sufletului său a plecat pentru totdeauna, reconstruindu-l radical și organic. Consecința a fost că, odată cu modul de înțelegere, obiectul însuși a fost schimbat; în aparență și pentru ochiul străinului, totul a rămas la fel, dar speculația filozofică a împins această înfățișare străină la locul său, afirmându-se, și nu pentru a o corecta, ci într-o desființare filozofică completă a ei, ca incorectă, nepotrivită, distorsionantă. şi introducerea în amăgire. Concretul-empiric a fost, ca să spunem așa, „abolit” de Hegel și lichidat, nu numai ca mod

particular de conștiință, cunoaștere și explicare a lucrurilor, ci și ca un fel de realitate obiectivă corespunzătoare acestui mod de conștiință. Această lucrare este o etapă negativă, dar extrem de semnificativă a drumului său filozofic.
Intrând în această primă etapă a căii speculative, trebuie avut în vedere că termenul verbal la Hegel este întotdeauna în legătură organică cu conţinutul semantic care este fixat şi transmis prin acest termen. Hegel nu înseamnă doar ceva ce corespunde în mod adecvat termenului; el, parcă, contemplă mental o ființă, un eveniment sau o relație reală, care este indicată de acest cuvânt; el pronunţă cu acurateţe tocmai lucrul pe care gândul lui văzător îl vede în obiect. Termenul „beton” provine din cuvântul latin „con

crescere”; „crescere” înseamnă „a crește”; „concrescere” - să crească împreună, să apară prin unire. Conform acesteia, „beton” în Hegel înseamnă, în primul rând, „topit” *) Betonul i se prezintă invariabil ca ceva în însăși esența sa care nu este simplu, nu uniform, nu monoton, nu primitiv, neconstând în întregime. a unui singur element inițial, într-un cuvânt -nu primar elementar; ci ca ceva format dintr-un anumit set de elemente, sau în orice caz dintr-o anumită dualitate. Pentru ca „fuziunea” să aibă loc, este necesară prezența a cel puțin două principii de fuziune. Prin urmare, concretul este întotdeauna conceput de Hegel ca ceva complex-contopit, compus, care decurge dintr-o combinație de mai multe cantități, începuturi sau elemente 2). Beton pentru că n este concret, pentru că se combină
4) În acest sens, Kant vorbește uneori și de „Concrétion”; comparați, de exemplu, Kritik der Ürtheilskraft. Akad. Ausg. 1913. V. VS 377.
s) Plăcut. 473. Niet. 337. 346. Log. II. 79 Jurnal. III. 61. 78. 129. Ene. I. 331. 360. Ene. II. 301. Ene. III. 346. 394. Rect. 321-322. 428-429. Metoda de citare este următoarea. Aceasta se referă la ediția principală a lucrărilor complete ale lui Hegel: „Werke lui George Wilhelm Friedrich Hegel. Vollstàndige Ausgabe durch einen Verein von Freunden des Verewigten: D. Ph. Marheineke, D.I. Schulze, D. Ed. Gans, D. Lp. V. Henning, D.H. Hotho, D.K. Michelet, D.F. Forster. Verlag von Lunch er und Humblot. Berlin. 1832-1845”. Această ediție este împărțită în 18 volume distribuite în 21 de cărți. La acesta se alătură volumul al XIX-lea, în două cărți, care conține corespondența lui Hegel: „Briefe von und an Hegel. Herausgegeben von Karl Hegel. În zwei Theilen. Verlag von Duncker și Humblot. Leipzig. 1887”. Următoarele se referă la volumul publicat de Nool: „Hegels Theologische lugendschriften nacli den Handschriften der Kgl. Bibliothek din Berlin, herausge-geben von Dr. Herman Nohl. Verlag von Mohr (Siebeck). Tubinga. 1907”. Există, de asemenea, două tratate publicate de Mollat: 1) System der Sittlichkeit. Aus dem handschriftlichen Nachlasse des Verfassers herausgegeben von Dr. Georg Mollat. Verlag von Ziekfeldt. Osterwieck Harz. 1893. 2) Kritik der Verfassung Deutschlands. Herausg. von Dr. Georg Mollat. Verlag von Fisher und Co. Kassel. 1893. În cele din urmă, toate pasajele, poeziile și documentele comunicate de Rosenkranz în Georg Wilhelm Friedrich Hegels Leben beschrieben durch Karl Rosenkranz. Verlag von Duncker și Humblot. Berlin. 1844". Nu totul din aceste texte, care poartă numele autorului Hegel, aparține cu adevărat stiloului său. Astfel, articolul plasat de Mikhelet în primul volum al lucrărilor complete sub titlul: „Üeber das Verbaltnis der Naturphilosophie zur Philosophie überhaupt, nu aparține lui Hegel, ceea ce reiese din curriculum vitae întocmit în 1804 de însuși Hegel și

citat. în No. hl S. VIII—IX ., precum și din declarația deschisă a lui She longa, care a publicat Kritisches Journal împreună cu Hegel (vezi textul scrisorii lui Schelling în pamfletul polemic Michelet. Schelling und Hegel. S. 6). . 7). În același mod, recenzia Ueber Friedrich Heinrich Jacobi lui Werke este atribuită incorect lui Hegel. Erster Band etc”, tipărită de pr. Von-Meyer în nr. 50 Heidelbergische Jalirbücher der Literatur pentru 1813 și inclus în al XVI-lea

elan, combinat, amestecat, topit multe componente. Prin urmare, betonul are întotdeauna multe laturi; este mult
volumul operelor complete ale lui Hegel, din cauza cunoștințelor insuficiente ale editorilor acestui volum, Förster și Bowman. În cele din urmă, toate acele completări (Zusatze) care au fost incluse de studenții lui Hegel în Enciclopedia și Filosofia dreptului nu pot fi recunoscute ca fiind strict autentice; textul acestor completări este compilat în cea mai mare parte pe baza notelor făcute de diverși studenți ai lui Hegel în diferiți ani la prelegerile sale; sarcina pedagogică și explicativă a prelegerilor, prezentarea orală cu răsturnările și expresiile sale adesea inexacte și aleatorii, nivelul instabil și nu întotdeauna suficient de ridicat de înțelegere în rândul celor care au luat notițe, fac din aceste completări o sursă nesigură; de altfel, unii dintre ei (de exemplu, Hans) admit că alegerea cuvintelor (Auswahl der Worte) nu aparține lui Hegel, ci editorului; alții (von Henning) afirmă în mod explicit că nu s-au străduit pentru „acuratețe diplomatică” și nu au ezitat să completeze defectele din propria memorie (aus semer Erinnerung zu vervollstăndigen). Toate acestea fac să se trateze cu prudență nu numai „adăugările”, ci și toate părțile doctrinei prezentate și prelucrate. Este imposibil să nu ne minunem de lipsa de precauție critică și de tact literar-filosofic în rândul celor dintre studenții lui Hegel care nu au considerat necesar să separe originalul și autenticul de propriile adăugiri și completări în cursurile de curs. Din aceleași motive, ar trebui să folosim cu prudență textele publicate de Mollat, care, cu o naivitate ingenuă, povestește într-una din prefețele sale (Kritik der Verfassung Deuts-chlands, S. VI), cât de puțină importanță a acordat „fidelității față de sursa” (urkundliche Genauigkeit) și cum nu a ezitat să „pur și simplu să corecteze erorile în raport cu sensul” întâlnite în manuscrisul lui Hegel. Oriunde este dat textul completărilor, acest lucru este indicat prin literă (ZJ Următoarele convenții sunt utilizate în referințe (ordine cronologică):
Sunt desemnate fragmente și materiale plasate în cartea lui Rosencrantz ceai prin .... „Ros”.
Hegels Theologische Jugenschriften, herausg. von Nohl. Nohl. Difíerenz des Fichteschen und Schellingsclien Systems,
Werke V. I. . ... «Dif.»
Dissertati© philosophica de orbitis planetarum, Werke
V. XVI .... „Diss. »
Deber das Wesen der philosophischen Kritik, Werke B. XVI. Crit. Wie der gemerne Menschenverstand die Philosophie nehme,
Werke W. XVI.. „Krug”.
Verhaltnis des Skepticismus zur Philosophie, Werke
B. XVI.. «Scept.»
Credință și cunoaștere, lucrări B. Eu cred."
Sistem de moralitate, ed. de Mollat........... «Mollat I»
Despre tratamentele științifice ale

turrechts... «W.
tratament »
Fenomenologia minții .... «Phân.»
Critica Constituției Germane, ed. de Mollat. «Mollat H»

extern, variat, variat 1); în sine, în limitele sale, în sine este complex; elementele multiple combinate în el intră în relații diferite între ele, se raportează între ele, se combină între ele 2). Concretitatea este deci începutul sintezei, începutul sintetic; betonul conține multe lucruri care sunt combinate sintetic.
Fünf Gymnasiaireden, geli, zu Nürnberg, Werke B. XVI. Sală de sport.
Ans einem Briefe Hegels an Niethammer............ „Nieth”.
Wissenschaft der Logik   Erster Theil, WerkeB.Ili...«Log.I»
Știința logicii Partea I, Lucrări.IV...«Log.II»
Știința logicii partea a doua, lucrări B. V...«Log.Ili
Scrisoare către Consiliul Regal al Guvernului Prusac
și profesorul Pr. von Raumer...................... «Camera.»
Enciclopedia științelor filozofice în Grand-
fisuri. Tli. I. Logica . ,..................... «Ena. eu»
Enciclopedia științelor filozofice
Grundrisse Th. II. Prelegeri de filozofie
naturală... ....
«Ene. Il»
Enciclopedia științelor filozofice în schiță Th. III. Filosofia spiritului.............. «Ene. III»
Critica operelor lui FH Jacobi. Volumul al treilea, Lucrările B.
XVII... .... <Jac."
Hotărâre cu privire la procedurile din Adunarea Statelor Regatului Wurtemberg, care au apărut în tipărire. Lucrări B.
XVI.............................. «Würt.»
Prelegeri despre istoria filosofiei, a doua
Volum, lucrări B. XV...................... .... «Gesch. II»
Liniile de bază ale filozofiei dreptului sau dreptului natural
și științe politice în schițe, lucrări B.
VIII.................................... ...... "Dreapta."
Prelegeri despre filosofia religiei, volumul unu,
Lucrări B. XI.................................... «Pel. eu»
Prefață la filosofia religiei a lui Hinrich, lucrări B. XVII. — Hinr.
Prelegeri despre filosofia istoriei,
Lucrări B. IX.. «Ph. G."
Cine gândește abstract? Lucrări B. XVII...................... «Alin.»
Revizuirea scrierii „Despre cei sub Ñamen Bha-
gavad-gita. .». Lucrări B. XVI..................... «Bha»
Critica «Aforismelor despre ignoranță...» de
KFG..1 (Goschel), lucrări B. XVII.............. «Gosch.»
Critica „Realismului ideal... de LJ Ohlert”.
Lucrări B. XVII.. «Ohi.»
Recenzia scrisului „Pe baza...” de
J. Gorres, Lucrări B. XVII......................... «Gorr.»
l) Jurnal. L 69.114.401.Jurnal. II. 101. 102. 103. Jurnal. III. 12*7. 282. 293. 306. Ene. III. 145. Rect. 161.192.382.
0 jurnal. I.70.114.
• ') Leg. I. 69. Jurnal. III. 161. Ene. III. 296. 318. Recht. 207. 256.

Prin urmare, nu este gol, ci semnificativ; betonul este ceva plin cu un conținut determinat *) și, în plus, poate cu un conținut propriu, special, special, specific determinat * 2); tocmai această ultimă proprietate a acesteia dă motiv să se vorbească în logica obișnuită despre specificitatea mai mare a conceptului de specie în comparație cu cel generic, mai departe, de a apropia concretul de individ, vorbind de cel mai de jos nivel în clasificarea concepte 3).
Este clar, în sfârșit, că concretul, ca compozit, complex, cu sens sintetic, este ceva ce poate fi descompus în elementele sale constitutive; ceva susceptibil de analiză și divizare, cel puțin deja în proces de cunoaștere 4). Sintezei se opune analizei, combinarii prin descompunere, unirii prin separare. Alături de termenul „concret”, Hegel folosește expresiile „die Concrétion” 5), „concresciren” 6 7), „ein Convolut” d) (de la convolvere - dump, roll, mix) și, în consecință, le opune în sens. că „discret” 8 9).
Deci, concret, ce este unitatea, formată, topită din mulțime.
Este clar că aceste semne de bază de concretețe trebuie găsite și în empiricul concret. Cu toate acestea, într-un astfel de sens și cu astfel de caracteristici care îl fac un mediu inacceptabil din punct de vedere filozofic.
Empiricul concret este ceva în felul său care există (Sein), un fel de realitate (Realitãt), actualitate (Wirklichkeit), ceva care există (Existenz), un fel de ființă (Dasein) α). Въ
*) Phăn. 22. 24. 45. Jurnal. I. 33. 130. 192. Log. II. 99 Jurnal. III. 18. 26. 27. 40. 68. 170. 279. Ene. I.XII. 169. Ene. III. 333 Phg. 20. Gorr. 275.
un bustean. I. 274. 401.
3) Această ultimă înțelegere pare să-și fi venit de la Duns Skop, și mai ales de la discipolii săi; totuşi, pentru Hegel nu este tipic, deşi uneori apare în el cu ocazii nesemnificative, în replici orientative şi explicaţii.
4) jurnal. III. 281. Ene. IL 137 Recht. 256.
*) Vezi de ex. Phan. 473. Jurnal. I. 8. Jurnal. I.T.I. 40. 126. 27. 170. ¿61. Ene. II. 149.
e) Cf. de exemplu. Mollat II. 27.
7) Cf. de exemplu. W. Beh. 375. Ene. III. 145.
8, Cf. de exemplu. Buturuga. III. 282.
9) Cf. W. Beh. 333. 336. 344. Phăn. 27. 82. 241. 256; Glaub. 8. 10. 11. 125. 126. 127. W. Beh. 373. 375. Phăn. 82. Jurnal. L 30. 115. Log. III. 50. 267; Glaub 5. 84. 99. 111. 113. 119. Phăn. 189. 256. 335. 423. 432. 524. Log. II. 208. Ene. I. 24; Buturuga. I. 31. 103. Jurnal. IL 155. Recht. 60. 80; Diff. 198. Glaub. 7. 8. Phăn. 27. Jurnal. I. 15. 115. 149. 150. 171. Log. II. 125. Jurnal. III. 19. Recht. 76. 153. 159.

În ansamblu, această realitate formează un fel de lume, o lume întreagă de lucruri (Dinge, Sachen), existențe (Existenzen), realități – lumea „obiectivă”, tărâmul „obiectivității” *). Această lume obiectivă reală este chiar o lume concretă, dar concretă numai empiric.
Ca concret, această lume este o anumită multitudine, multiplicitate (Menge * 2) Vielheit) 3); un fel de totalitate sau masă 4), definită pluralist în componența sa. Și în sine și în elementele sale, această totalitate este multiplă (mannigfaltig), polisilabică (vielfach) și multidivizată; fiecare parte a ei are multe proprietăți, multe aspecte speciale, definiții speciale; fiecare element al acestuia se află în diverse conexiuni cu alte elemente, înconjurat de diverse circumstanțe

de fapt, creându-i o multitudine de consecințe și posibilități 5). Toate aceste aspecte, părți și împrejurări, împletite și interacționând în mod complex, formează o masă de evenimente care se divide și se fragmentează la nesfârșit, un fel de nedefinit, fără sfârșit și granițe, o multitudine incomensurabilă, nerezonabil de imensă de existențe și ființe 6). Aceasta este o dovadă a abundenței nemărginite, deși haotice, a realității și, în consecință, a bogăției imense și inimaginabile a materialului cognitiv d)
Aceasta este o dovadă empirică concretă. Dar doar mărturisește. De fapt, concretitatea acestei lumi este imaginară, iar caracterul ei empiric se dovedește a fi fatal pentru ea. În zadar ar fi să te lași dus de această realitate și de bogăția ei; analiza arată
Trebuie avut în vedere că toate aceste definiții ale concret-empiricului sunt pronunțate de Hegelvim de obicei cu ironie secretă, iar uneori cu dispreț evident. mier. de exemplu. Glaub. 101.
4) Vezi Phân. 82. 83. 422. Jurnal. P. 208. Ene. I. Ili; Glaub. 98. 104. Jurnal. HL 323. Rechi. 60.62.153.
2) ulcior. 64. Credința. 139. 152. W. Beh. 336; Buturuga. I. Al 15-lea Log. III. 126-127. Inc. p 37.Enc. III. 460
3) W. Beh. 345. 377. 379. Phân. 332. 484. 501. Log. II. 208. Ene. III. 260. 459. 460.
4) „colecție”, „masă”. crede 125. Jurnal. II.138.
*) dif. 224. 262. Crede. 9. 11. 47. 124. 128. 129. 135. 139. 149. W. Beh. 333. 336. 344. 373. Phân. 484. Jurnal. I. 335. Jurnal. II.3-4. 72. 113. 125. 208. Jurnal. III. 19. 21. 29. 38-39. 45. 49. 78. 178. 323. 332. Ene. I. 230. 324. 398. Ene. III. 150. 263. 387. Rechi. 156-157. 157. 159. 226.
e) dif. 162. ulcior. 64. Credința. 139. 152. 377. 377. Phan. 240. 484. Log. I. Al 15-lea Log. BUNĂ. 126-127. 129. 136. Ene. III. 458. 459. 460. 460. Rechi. 161. 263. 275. 280.
7) diferential 162. Phan. 73. 85. 185-186. Ene. I. 11-12. 18

cu o claritate convingătoare ce fel de concretețe este, care este soarta lui și care este sfârșitul ei.
Dacă concretul este în esență „unitate într-o mulțime”, atunci concretul-empiric este o mulțime fără unitate. Această multitudine de lucruri, laturile și proprietățile lor, nu este altceva decât o simplă colecție, o acumulare, un exces acumulat incoerent, „das Auch der Matsrien” 1). Aici nu există altceva decât o varietate simplă ("nur cine Mannigfaltigkeit") * 2), lipsită de orice united™ ("en-heitslos") 3); acesta este un real tărâm al dezunității și incoerenței, ale cărui elemente stau în raport cu o conjuncție indiferentă, în raport cu o co-prezență exterioară, indiferentă, pur cantitativă 4). Aici totul este despicat, împrăștiat, împrăștiat („zerstreut”, „zersplittert”) 5); totul este străin unul de celălalt, în exterior; totul era înghețat în moartea sa nemișcată și în rigiditatea rece. Hegel caracterizează această separare a lucrurilor concrete din punct de vedere empiric drept „discretenţă” şi „abstractitate” d) Fiecare dintre ele îşi afirmă fiinţa în mod independent, interior, izolat de ceilalţi 8). Această lume este ca lumea atomilor; multitudinea lor infinită formează, parcă, o mare nisipoasă, dăruită voinței vântului care joacă 9): aici viața este moartă, iar mișcarea, chiar dacă necruțătoare, este oarbă și haotică.
Prin urmare, sfera concretului-empiric este o lume care se opune în interior cu sine; lucrurile lui nu sunt doar diferite unele de altele,

ci și „infinit” diferite 10); nu sunt deloc la fel, se diverg, se opun si se contrazic p). Fiecare dintre aceste lucruri, având un număr infinit de altele alături și în opoziție cu el însuși, se dovedește a fi ceva din toate punctele de vedere.
9 jurnal. II. 138,
') Glaub. 139.
η Glaub. 128. Jurnal. IL 113. Log. I.T.I. 49.
4) Phan. 189. Jurnal. I. 335. Log. II. 72.138.Log. III. 49. 86. 257. Enc. I. 324. Enc. II. 37 Enc. III. 119. Rect. 161.
*) W. Beh. 349. Phan. 186.
e) Phan. 162. 446. Log. IL 113. Log. III. 178. 313. Enc. I. 18. Enc. III. 123. 150. 259.
r) T.e. „dezunire, separare”; vezi Phan. 446. 507. Enc. III. 317; Phan. 71.507.Log. III. 86. 129.
") Glaub. 103. Jurnal. III. 103.
') Glaub. 114. 152. Enc. I. 35. 36.
W. Beh. 377. Phan. 501.
„) Diferența. 224 W. Beh. 328. Jurnal. IL 72.125.

umbre „limitate” condiționate * 2) și final 3). Concretul-empiric este tărâmul existenței finite 4), „o colecție de realități finite” 5); este cel mai rău fel de ființă finită, empiric-finită, „die endiiche Endlichkeit” 6).
Toată această Sferă este formată din singularități empirice 7), lucruri „numai” singulare, „absolut singulare” 8); sunt străini de universal 9) și gravitează spre o stare abstractă, spre limita extremă a separării 10 *), spre „singularitate” n). Și toate aceste lucruri „destul de” individuale 12) sunt diferite. originalitate nesfârșită 13 *) și singularitate unică a proprietăților.
Această mare de lucruri complet individuale, proprietățile și părțile lor constitutive, nu este altceva decât lumea spațiu-temporală exterioară, orientarea oportună și pricepută în care mulți o consideră însăși esența vieții. Lucruri care sunt incluse în componența acestui submarin de introducere a realității, introducere a afacerilor, introducere a vieții și), sunt indiferent prieteni unul de celălalt, unul împingându-l pe celălalt 15), care constituie forma lor de existență și prezice lor. soarta filozofică: căci aceasta este introdusă unul altuia, este așadar ceva doar empiric16), nu mai mult decât concretețea exterioară17), adică. set infinit de discrete
d) diferenta 198. Crede. 49. 125. ulcior. 64. Jurnal. I. 102. 139. Ene. 113
2) Jurnal. subtitrări 120
3) credinta. 9. 9. IL 49. 57. 103. 104. 133. Phăn. 432. Jurnal. I. 137. 139. 149. 150 171. Log. III. 120. Ene. I. 138. Ene. III. 117. 460. Hinr. 286
4) Credința. 138
б) credinta. 113
6) Срв. crede 109, o credință также. 10. 126. Rei. 1.106-116. Hinr. 285
7) W. Beh. 404. Phan. 74. 85. 86. 97. 241. 260. 261. 335. 507. Gimnastica 154. Log. I. 15. 171. Log. III. 20. 112. 113. 126. 136. 150. 154-155. 297. 332. Ene. I. 24. 260. 355. Enc. III. 258. 261-262. 460. Corect. 43. 90. 159. 161. 289. Bha. 421-422.

9) Phan. 83. Jurnal. III. 21. Corect. 290. .
8) Ene. I. 355 și dr. .
<°) Jurnal. III. 129.
") Buturuga. IH. 95.
12) Glaub. 81, Phan. 83..
13) Phăn. 83. Jurnal. I. 17. Recht. 224-225.
. “) Phăn. 82. 83. 256. 435. 524. Jurnal. I. 15. Jurnal, II. 125. Jurnal. III. 50.50.257.
Enc. I. 113. Enc. III. 424.Rect. 44. 60. 80. 153. 157. Bha. 388.
1S) W.'Beh. 349. Jurnal. I. 248. Log. III. 49. cf. 267. 257. Enc. I. 35. 36. Enc. Sh. 150.
adică) Jurnal. I. 418.
17) jurnal. 1.8. Enc. I. 287. compara. Enc. III. 329.

singularităților. Dar lumea concret-empirica exista nu numai in spatiu, ci si in timp; iar temporalitatea ei, poate, îi influențează soarta și mai pernicios decât spațialitatea. Dacă lucrurile, ca spațiale, stau în coexistență (nebeneinan-der) unul lângă altul, atunci, ca temporale, ele stau în ordinea succesiunii (nacheinander, aufeinander folgend) unul după altul. Temporal – supus procesului empiric; este un lucru temporar și trecător * 2), nu mai mult decât o materie temporară și finită 3). Spațiul și timpul, aceste Forme necesare ale concretului – empiric, sunt ceva complet discret și complet continuu 4). Dar această continuitate nu îi salvează în niciun caz de divizibilitatea cantitativă, fragmentare, fragmentare. Dimpotrivă: și de aici adevărata lor natură nu este în concretețe, ci în discretitate. Ca una spațială, această lume este infinit fragmentată; ca temporară, se schimbă constant și, dispărând, piere. Ego-ul este Sfera schimbătorului 5 *), instabil c), tranzitoriu și muritor 7); aici totul este stricat 8); ea poartă în sine sămânța morții ei, iar ceasul nașterii ei este ceasul morții ei. Efemeritatea este legea acestei lumi, și dacă există ceva invariabil în aceste limite. și etern, atunci aceasta este soarta elementelor sale la moarte și sfârșitul lui ї0).

Aceasta este esența ontologică a concret-empiricului.

În cea mai strânsă legătură cu definiția sa reală, merită ^ mai departe, și necunoașterea caracterului logic.

Cel mai ușor ar fi să desemnăm Sfera acestei concretități inferioare drept „natura” percepută și studiată empiric. Hegel cunoaște, printre altele, definiția eului. Singur n), tranzitoriu *2), multiple Fapte de natură externă 13); natural,

9 W. Beh. 349.
') Buturuga. IP. 175. .
3) Hirr. 286. ...-
9 Ene. ПТ. 317. .
s) Jurnal. П. 138. Enc. I. 24.
c) Phan. 78. 79. 80.
7) Jurnal. I. 88. 139. Log. , III. 78. 175. Patru, I. 113. 144. Enc. IП. 180. 461. Becht. 17. 22.
8) Jurnal. П. 72.
Buturuga. I. 137-1
10) Срв. Buturuga. I. 137. 138. 138.
") Enc. III. 361–362.
„) Enc. III. 461.
13) Enc. L 398.
П·

existența naturală x); pre-găsită, pre-găsită (vorg funden) natura * 2) - așa caracterizează uneori această lume a ființei empirice și a cunoașterii empirice 4), și astfel abordarea conștiinței umane de această lume.
Concretul-empiric este dat 5) conștiinței umane* a posteriori și direct. „Găsim” într-un fel această lume a lucrurilor într-o formă terminată, deja petrecută, „pregăsește-o” 6 7); cunoașterii naive, „naturale” este dată ca prima d)> ca bază inițială 8), ca „absolută a posteriori” 9); ea intră direct în sufletul nostru la fel cum se întâmplă cu sufletul unui copil.
Imediatitatea, contemplarea și sensibilitatea sunt cele trei trăsături principale care caracterizează relația conștiinței umane cu lumea empirismului concret.
Relația este directă atunci când părțile afiliate sunt în unitate11), ele nu sunt reciproc unele pentru altele ceva „altul”, „străin”, separat, o alteritate diferită 12). În „relația imediată”, de fapt, nu există nici măcar o relație deloc, căci nu există două părți, ci există o singură, deși poate fi complexă, formație. O astfel de unitate a obiectului și a conștiinței se dezvăluie, după Hegel, atât la nivelul cel mai de jos al vieții spiritului, cât și la cel mai înalt; în primul caz este imediată empirică, în al doilea caz speculativă. Imediatitatea empirică este o stare naivă a sufletului, care încă nu și-a dat seama că obiectul există, altă ființă, care nu a descoperit încă că între obiect și conștiință se află un decalaj căscat, exprimat condiționat de numărul „unu-doi”. Cu o asemenea imediate, „eu” nu s-a regăsit încă și trăiește în „nu-eu” de parcă n-ar putea exista altceva decât asta.
*) Recht. 80,95.
>) Recht. 76.
") Glaub. 7. 8. 9. 10. 13. 17. 32. 84. 98. 99. 107-108. 124. 126. 128-129. 136.. 143. 149. W. Beh. 328. 333. 336. 342. 343. 377. Log. I. 61. 93. 102. 103. 115. 335. 418. Log. IП. 25 Enc. I. 24. 355. Enc. III. 458. 459. 460. 460. Bha. 414.421-422. Oh eu. 237.
4) Cf. Gosch. 13.
e) Dif. 195. 262. Log. ПI. 308 Enc. I. 398. 403. Recht. 290.
·) Buturuga. I. 171. Ene. I. 18. Recht. 72. 76.
7) jurnal. III. 297. . ,
·) Enc. ПI. 294.
Diff. 162.
*) Cf. Sală de sport. 140.
„) Phan. 494.
<s) Cf. Phan. 79.494.Log. I. 63. 200. 235. Ene. I. 19. .

"nu eu". Conștiința se pierde în obiect și nu s-a regăsit încă – nici în sine, nici în obiect; Strict vorbind, nici măcar nu are încă un „nu-eu”, căci nici măcar nu se are pe sine, nu are un „eu”. Spre deosebire de imediata speculativă care crește deja după schismă și ca urmare a vindecării ei, trecând prin mediere și incluzând-o în sine *), imediatitatea empirică a conștiinței trăiește în întregime „înainte” medierii și fără ea * 2); prin urmare, formează Sfera simplității originale 3), „pacea inconștientă a naturii” 4) și naivitatea.
Într-o astfel de relație directă, conștiința empirică ține de diversele lucruri singulare percepute de suflet 5 * 7) de natură spațio-temporală c) ca și cum toată realitatea le-ar aparține și nu ar fi nimic în afară

de ele. Conștiința empirică trăiește în ei și prin ei, ca prin certitudinea cea mai înaltă și neîndoielnică (y) și ca urmare a acesteia își înlănțuiește soarta de soarta lor și bea împreună cu ei până la fund paharul neantului și inexistenței. Întreaga sferă a existenței imediate 8) și reprezentărilor imediate 9) se dovedește a fi în esența ei doar neesențialitate primitivă 10 *), a cărei sarcină este să cedeze loc unei realități superioare și unei Forme superioare de conștiință.
Această relație directă a conștiinței cu lucrurile empirice este contemplația „)> totuși, contemplația nu este în cel mai bun și mai înalt sens speculativ, ci în sensul inferior, banal (gemein)12) pe care Kant îl avea în vedere când spunea că obiectul este dat prin contemplaţia empirică 13). Hegel, aparent, moștenește de la Kant ideea că „experiența" are o dublă compoziție: direct-contemplativă și intelectuală-gândire. Acest-
*) de exemplu. Phan. 17. 26. și mai mult. alții
Срв., напр., Phăn. 74. 79. Jurnal. I. 61. 62. 74. 92. Fier Enc. III. 319
') Phăn. 15. 17. 73. 74. 579. Jurnal. I. 74. 112.
4) Phăn. 359.
s) Jurnal. I. 171. Log. II. 113. Jurnal. III. 103. 126–127. 136, 154–155,178. Patru. I. 350. 355. 410. Enc. III. 361–362. Recht. 43. 81. 82. 85. 90. 289.
·) Buturuga. I. 8. Enc. II. 9. El. III. 117. 461. Drept. 44. 60. acoperire. 76. 80. 95. 153. drd. G. 41.
7) Срв. напр., Phăn. 73–81. 131. 133. 417. 421 .
·) Buturuga. II. 4. 69. Jurnal. Ш. 103. 178. Patru. L 410. Enc. III. 117. Corect. 44. 60. 62. 85. 94. 95. 153.
*) Напр. Glaub. 98.
„>) Patru. I. 287.
"} Buturuga. IL 155.
n) Phăn. 39.
Kant. Critica la adresa Vernunft-ului domnitor. Ausg. B. Erdmann. 55. 65. 66 și др.

apoi contemplația experimentală, străină gândirii x), direct inconștientă * 2), orbește încredere, cufundată fără sens în „singularitatea obiectului care se dezintegrează în multiple laturi" 3), și. caracterizează „cunoașterea" concret-empiricului. Ființa diversă este percepută de „o multitudine infinită de contemplații formate infinit variat" 4), întotdeauna și invariabil senzuală în natură5).
Ființa empirică, spre deosebire de spiritual – speculativ, este cunoscută tocmai prin modul senzual. Acest lucru este atât de esențial și caracteristic încât întregul obiect cognoscibil – lumea spațio-temporală – se dovedește a fi o realitate sensibilă, o „lume sensibilă" 6). „Lumea existentă, ca senzuală... (există) pentru contemplare" 7). Un obiect senzual îi corespunde și unei stări senzuale a sufletului, conștiință senzuală 8), plină de reprezentări senzuale 9). Lumea lucrurilor individuale din afara noastră este percepută 10 *) de către cele cinci simțuri; este simțit (Empfinbung) și), tangibil (handgreif-fich, mit der Hand begriffen) 12), văzut de un ochi extern, nicidecum interior 13 *); lucrurile acestei lumi pot fi indicate, arătate (mon-striren) u): „aici", „aici aceasta", „aici acum" 15). Percepțiile și

contemplațiile empirice, îndreptate către acest nesfârșit „aici” și „acum”, sunt compuse în cel mai bun caz doar într-un í6 subiectiv.

*) W. Beh. 404. Jurnal. 1.103.
*) Difer. 195.
3) Enc. III. 318?
W. Beh. 377. Jurnal. III. 29.
5) Cf. Phan. 34. 39. Jurnal. P. 155. Jurnal. III. 49. 332. Enc. I. 404; Inc. HL 258. Recht. 290. Hinr. 302 și altele.
Biffi 225. Glaub. 125. 137. 137. 138. 140. 144. Phãn. 27. 189. 423. 423. Jurnal. I. 30. 31. Jurnal. Sh. 19. 267. 308. Enc. I. 113.- 138. Enc. II. 271. Enc. III. 445. Bha. 421—422. Ooh. 236.
7) Jurnal. II.L55.
*) Cf. Phan. 22. Jurnal. Î. 61. Enc.- III. 257.
8) SrVch Phan. 39. Jurnal. I. 45;
10) Cf. Glaub. 104. Phán. 332. Enc. I. 108. 410. Cf. Inc. P. 9.*
«) Cf. Phan. 520. Jurnal. III. 814; Inc. I. 107. Enc. IL 117. 143.· Recht. 181. Bha. 414.· ....·······-·
<') jurnal. IH. 19.175.
") Buturuga. Sh. 175. .
Buturuga. III. 64,95.
") Mier. Phan. 73. 74. 75. 82. 185. Jurnal. III. 64,95.Enc. I. 37. Enc. III. 258. Rect. 112.
Í6) Jurnal. III. 238 Enc; III. 361-262. Recht. 290. . . - ·

reprezentate senzual *) fenomene * 2), superficiale și trecătoare 3). Necazul este, dacă spiritul, sedus de iluzia acestei presupuse „prezentări” strict definite, recunoaște în percepția senzorială rădăcina certitudinii cognitive: „aici” și „acest” se pot spune despre tot ce este în spațiu; „Acum” care a fost rostit a fost deja dus în fluxul timpului, iar în locul lui s-a stabilit pentru o clipă masca înșelătoare a unui „acum” nou, tot evaziv 4). Concretul-empiric, ca obiect al cunoașterii, este necontenit dispersat — atât în obiect, cât și în subiect (atât ontologic, cât și epistemologic) — într-o multitudine de singularități evazive; fiecare dintre aceste singularități senzuale 5) la prima atingere a conștiinței este împărțită într-o nouă serie de fleacuri individuale, iar acest proces nu are sfârșit 6). Ar fi zadarnic să încercăm să descriem acest vârtej care stârnește constant toți atomii ființei finite și ai conștiinței sensibile: un lucru început prin descriere decade (vermodert) înainte ca descrierea să fie finalizată 7); procesul de descriere se va întinde în mod inevitabil la infinit: indiferent cât de departe ar avansa, ceea ce este realizat nu va fi tot ceea ce este necesar. Concretul-empiric, ca obiect al cunoașterii, dezvăluie în sine un fel de dispersie infinită (Zerstreuung) 8), făcându-l inepuizabil și nemărginit 9). Toate elementele sale sunt opace 10 11); aici totul este surd, vag și confuz 11). Concretul-empiric este irațional: nu se pretează la raționalizare; este prin însăși esența sa străină de gândire și aceasta este rădăcina morții sale filozofice.

Empiricul concret piere în fața filozofiei tocmai pentru că este, în întreaga sa ființă, străină, eterogenă gândirii. Căci filozofia este în primul rând un gând și, în plus, un gând cunoscător, iar ceea ce este de necognoscibil și de neconceput nu este în sine nici cunoaștere, nici gândire,

mier. Glaub. 81, 98. Special. Phan. 39; Sală de sport. 154. Jurnal. I. 45. Jurnal. III. 19. 292. Rect. 43.

2) Glaub. 11. 133. W. Beh. 379. Sală de sport. 154. Jurnal. III. 20. 21. 238. 326. 326. Recht. 22. Hirr. 293.
3) jurnal. III. 20.
*) Cf. Phan. A. Bewusstsein. I. Die Sinnliche Gewissheit cder das Dieses und das Meinen, Phãn. 73-84. Recht. 290. 290.
tí) Phan. 85. 86. 97. 335. Sală de sport. 154. Jurnal. L 171. Log. Sh. 21.
6) Cf. Recht. 161. 275. 280.
7) Cf. Phan. 83.
8) Cf. Phan. 186.
8) Phán. 185-186. Ooh. 236.
10) Phán. 162.
11) Cf. Phan. 8. Recht. 275.

care este indiferent, indiferent de filozofie. Este indiferent, desigur, să vărsați până când acest lucru străin nu iese în calea gândirii filosofice, nu se încurcă, nu-și uzurpă titlul și faptele, nu se autoproclamă culmea cunoașterii și a fiabilității. Apoi, filosofia dezvăluie cu evidentă mizeria cognitivă a noului venit și vede în această realizare negativă o chestiune de mare și serioasă importanță: problema unui catharsis pregătitor.
Dar gândirea necesită mai presus de toate claritate și universalitate deplină. Și în asta este strictă și nu cunoaște compromisuri. Nu permite variabilitatea haotică și aleatorie, nu tolerează referirile la un regres infinit, nu se ocupă de inexplicabilul și inepuizabilul. În obiectul ei vede ceva definit, iar în efortul ei se mișcă desăvârșit și formativ. Aceasta este esența ei.
Dar esența concretului-empiric constă tocmai în contrariul. Infinit împrăștiat, nemărginit, inepuizabil și chiar de nedescris, și cu toate acestea, în continuă schimbare și haotic confuz, nu se pretează la o Formare complet clară și, prin urmare, nu se pretează gândirii. Nu este conceput, ci doar contemplat senzual. Nu poate fi nici dedus, nici construit *) nici înțeles în general, adică. îmbrățișează spiritul * 2). Gândul gândește doar ceea ce este strâns, „băut” 3); iar alcătuirea empiricului concret include nu numai ceea ce a rămas nescoop, ci în general inepuizabilul și inepuizabilul. Gândul nu cunoaște mina fără fund din care nu există întoarcere; un indiciu de complexitate infinită poate deruta și stânjeni pe gânditor, dar nu schimbă natura gândirii.
Cu toate acestea, gândirea necesită și universalitate; iar în lumea empiriei discrete totul este singular. Și asta îl face, ca să spunem așa, inaccesibil calitativ gândirii. Dacă gândul cuprinde ceva din ceea ce este dat senzual, atunci îl cuprinde în Forma sa, care îi este inerentă și imanentă: în Forma universalității. Și nu va mai fi ceea ce era disponibil în dat empiric. A gândi „aici” și „acum” înseamnă a gândi „aici în general” și „acum în general”, în timp ce contemplația senzuală este percepută „aici în special” și „acum în special” 4) (de exemplu, „azi, acum, ora opt seara”).
4) Krug 58. Phan. 78.
Glaub. 119. 127. Jurnalul III. 175.
3) Matematica în doctrina „infinit de mic” nu ar putea fi o excepție, pentru că nu gândește cel mai infinit, ci esența propriei metode, care nu completează subiectul.
4) Cf. Phan. 73-84 cercetare. capitole.

Prin urmare, conceptul și singularitatea sensibilă sunt eterogene; empiricul concret nu poate fi exprimat în funcţia de gândire şi concept; iar această imposibilitate este decisivă în soarta lui. Se poate defini la nesfârșit prin fațetele gândirii 1), îl percepe la nesfârșit ca un concept * 2), se apropie constant (perennirend) 3) și nu se ajunge la nimic: „totul” empiric (allheit) este de neatins 4); certitudinea abstractă fermă a gândirii se pierde în individualitatea senzuală 5); și, culmea, cel conceput nu are realitate empirică, iar realul empiric rămâne negândit, deoarece materialul infinit complex 6) al unei realități date este „redus” de intelect la o simplitate esențială, dar nu mai reală7) .
Ca urmare a acestui fapt, cunoașterea senzorială – senzație, contemplare, simțire 8) – este o cunoaștere complet neștiințifică 9). Subiectul său este lumea întâmplării empirice și a arbitrarului 10*); acea necesitate exterioară, empirică, banală (p), care, aparent, se găsește în această lume, nu are stabilitate și semnificație științifică: lumea sensibilă „se opune oricărei regularități”12). Certitudinea subiectivă senzuală este lipsită de orice valoare filozofică; nu duce decât la erori, iluzii și disperare 13). Nu există adevăr aici 14), căci elementul senzual doar întunecă și întunecă adevărul 15), dându-i dreptate afirmațiilor incolore, fără suflare (schal) 16). Aşadar, concretul-empiric poate fi subiect nu al cunoaşterii, ci numai al opiniei: este ceva imaginar, cunoaştere imaginară, fiinţă imaginară17). Cu toate acestea, această opinie și acest imaginar sunt atât de departe de orice aparență rațională încât nici măcar nu pot fi exprimate și

9 Cf. Glaub. 151. Recht. 279.
') W. Beh. 376.
3) Recht. 280.
4) Jurnal. 1P. 98.
Cf. Phan. 240.
Cf. Phan. 423. Sală de sport. 140. Jurnal. II(. 19. 20. 49.
η Cf. Buturuga. III. 20. Enc. I. 230.
·) Recht. 181. Hinr. 302, cf. de asemenea Log. III. 21. Enc. I. 37.
9) Dist. 39. cf. Inc. III. 157 (z.).
<°) Cf. Glaub. 8. 109. Phan. 520. Jurnal. III. 238. Enc. I. 18. 24. 111. P4. 287 Enc. BUNĂ. 361–362. 424. Recht. 22. 126. 171. 172. Hinr. 298.
") Glaub. 127, 128. 129. Recht. 159. 159.
*·) Phãn. 207.
13) Cf. Phan. 82. Enc. I. 144. Recht. 22.
u Log. HL 175. 238. Enc. I. 37. Enc. III. 295. 424. Rect. 22. Ilinr. 298.
♦*) Jurnal. I. 250.
*) Phãn. 75.
m) miercuri. Phan. 83. 84. 85. 86. 241. 242. Recht. 22.

Formulat în cuvinte. Hegel este ferm convins că limbajul este un instrument și un produs al rațiunii, gândirii, gândirii și că cuvântul, atunci când este folosit într-un mod obișnuit (nu arbitrar, ca în numele obiectelor individuale) „pronunță doar universalul” *). Dar de vreme ce concretul-empiric, atât ontologic cât și „în cunoaștere”, este doar individul și nu poate deveni universal * 2), este inexprimabil (unans-sprechlicb, unsagbar) 3). Inexprimabilul rămâne într-o stare de vagă fermentație, căci claritatea este dată doar de cuvântul 4).

Acesta este punctul limitativ al inconsecvenței epistemologice a empiricului concret.
Acum, poate, va fi de înțeles asprimea cu care Hegel își pronunță verdictul final asupra întregii sfere a existenței empirice și a cunoașterii senzoriale: acest verdict stabilește nesemnificația metafizică a concretului, empiric.
Toată această sferă, toată această lume senzuală, spaţio-temporală, a lucrurilor unice aleatorii, este o aparent grandioasă, dar în esență și în rezultat o încercare patetică și insuportabilă de a se îndepărta de singurul centru divin adevărat al tuturor elementelor: începutul purului. gândire speculativă spirituală; a se îndepărta și a întreprinde autoafirmarea în izolare 5)—„a ieși la periferie” (Baader); „ruperea de lume, sau de voința universală” (Schelling); „declară voința de sine” (Dostoievski). Dar această detașare și declinare privează ceea ce a căzut de raționalitate, spirit și sens. Potrivit lui Baader: „O se transformă în 0”. În opoziție cu rațiunea, numai iraționalitatea este posibilă; izolat de graba gândirii mentale este posibilă doar antirațiunea oarbă.b). Prin urmare, empiricul concret este lipsit de rațiune și spirit: este disproporționat față de spirit, abandonat de acesta 7) și, ca urmare, este străin de tot ceea ce caracterizează realitatea speculativă (libertate, organicitate, mișcare speculativă etc.) 8). Aceasta este lumea care rămâne de această parte
. *} Buturuga. I. 123. cf. Inc. I. 36. 37.
*) Cf. Inc. I. 355. Enc. III. 39Ó.
3) Cf. Phan. 83. 83. 241. 242. Ene. 1. 37. 172. Enc. III. 390 ·
4) Ene. III 349 (Z.).
3) Cf. Glaub. 103. Jurnal. HI, 103. Ene. I. 138.
6) Cf. Glaub. 133. 137. 140. 144. W. Beh., 375. Phãn. 226. 422. Log. III. 45. 50. 179. 238. 257. Enc. I. 138. 144.
7) Cf. Phan. 22. 432. 520. Recht. 85.
*) Cf. Phan. 388. Glaub. 144., Phãn. 74.

(Diesseits) modest banal 2), rău 3)', lipsit de tot ce este frumos 4). Nu numai atât: lipsit de esența sa reală, tăiat de substanța 5) și deci nesemnificativ (wesenlos, nnwe-sentlich) b 7).
Aparent obiectivă și independentă, de fapt nu este obiectiv5") și nu este independent8). Aparent singura sursă a ființei, din care numai gândirea abstractă poate primi realitatea 9), această lume este de fapt, în rădăcina ei, smulsă din toate. ființă adevărată Concretul-empiric nu este nici adevărat, nici ultim, nici realitatea absolută 10 * * 13) .cuvinte—n e prin t i eï3).
Ce poate fi mai neînsemnat și mai neînsemnat 14 *) din acest cer-'TIIя? Toată bogăția sa imaginară nu este pentru viitor: este acea „armură grea” care l-a „înecat”. II, cu cât pretenţiile „lumii” sensibile sunt mai nerezonabile, cu atât mai evidentă devine sărăcia ei 1b 17 *), lipsa de conţinut 16) şi vanitatea ei deşartă (eitel) ï7). De fiecare dată când gândul încearcă să rețină și să cunoască oricare dintre elementele sale, vede în fața sa o fantomă, o iluzie (Schein) í8) și este convins că esența acestei înfățișări colorate 19) nu este nimic 20).
De aceea prima sarcină a filosofiei este să descopere și să depășească esența acestui punct de vedere jos 21); maestru-
4) Phãn. 8.139-ko. Hirr. 293.
2) Glaub. 5. 8. 13. 98. 99. 99* 107-108. 112.119t 125.127. 143. Phãn. 39.417. Ohi. 237.

3) Phan. 181.
4) Enc. III. 446.
б Recht. 99.
6) Phãn. 432. Jurnal. III. 257 Enc. I. 144. 287. 287. Recht. 22.
7) Enc. III. 290.
8) Bha. 424.
"") Mier. Buturuga. I.93.
i0) Jurnal. 1.171.
") Buturuga. I. 115. Jurnal. III. 50.
") Buturuga. III. 237—238.
13) Срв. Buturuga. I. 137. Log. III. 175. Enc. I. 228. 386. Enc. Ш. 150. Corect. 81-82.
Срв. Phãn. 82. Jurnal. IIT. 178. 179. 325. 326. 326* Enc. I. 37. Enc. BUNĂ. 340.
“) Phăn. 73.
1β) Enc. III. 424; срв. Glaub. 136. Phăn. 73—84. Enc. I. 113.
17· Hinr. 293.
48; Enc. I. 144. Drept. 17. *
Phăn. 139-1
0 GBP) Glaub. ,57. 133. W. Beh. 336. Jurnal. III. 238.
Buturuga. III. 314.

A fi apt din el înseamnă a ieși din „împărăția întunericului” x), a așeza lanțurile membrelor și a pieirii * 2), a porni pe calea purificării prin focul gândirii.

Se poate accepta fără îndoială că dacă limba germană ar avea în componența sa un termen corespunzător cuvântului rus „vulgaritate”, atunci Hegel ar desemna această cale drept calea „catharsisului spiritului din vulgaritate”. În această ascensiune de la nesimțirea empirică la gândirea speculativă, de la opinie la cunoaștere, de la individual la universal, de la discret la concret, de la suflet la Spirit, de la starea animală 3) la divin — concret-empiric. își împlinește destinul: este biruit în numele celui mai înalt și dispare cu totul 4), revenind, după spusele lui Anaximandru și Hegel, la baza și esența sa, una și veșnică.

Totuși, această cale nu este nici ușoară, nici simplă. Conștiința se confruntă cu munți de muncă concentrată, suferindă, răbdătoare asupra conceptului și în concept5); va trebui să accepte ultimele îndoieli, să se îndoiască de tot conținutul său, să experimenteze adevărata bacanală a îndoielii 6). Și numai dintr-un astfel de cutremur Filosofic poate avea loc o renaștere și reînnoire a conștiinței... Primul lucru pe care trebuie să-l facă este să treacă prin purgatoriul Formal-logic.

IL OBIECTUL ABSTRACT-FORMAL.

Concret-empiric în proprietățile sale de bază nu poate fi subiectul cunoașterii în general și subiect al cunoașterii filozofice în special. El va avea o renaștere profundă, respingătoare și reînnoitoare. Aleatorietatea sa trebuie să se întâlnească cu începutul măsurii stricte și al ordinii rigide; proceduralitatea sa de neoprit trebuie fie să dispară, fie să se stingă odată cu înființarea unui nou Formular; imediatitatea lui va vedea scindare și complicație; senzualitatea lui este să moară; individualitatea să fie transformată în universalitate. Cu toate acestea, este imposibil ca filosofia însăși să-și asume această sarcină: filosofia este un sistem de cunoaștere perfectă, un cerc vicios de idei complete; nu se ocupă de material

imperfect și nu îl pregătește; ea nu cunoaște jumătăți de adevăr și nu include
*) Buturuga. Sh. 323.
Cf. Glaub. 108-109.
3) Cf. Ene. I. 107.
4) Jurnal. p. 72.
*) «der Ernst, der Schmerz, die Gedúld und Arbeit des Negativen» Phãn. 15
Cf. Phan. 37.

imatur. Prin urmare, între Filosofie și contemplarea senzuală a lucrurilor empirice, există o sferă intermediară care purifică și pregătește conștiința și obiectul ei; această sferă este alcătuită din științe empirice, filozofie empirică și obișnuite, așa-zise. „Formal”, logic, uniți prin aceeași metodă metodologică de construire și înțelegere a subiectului lor. Această recepție sau metodă de a trata conținutul cognoscibil este ceea ce este. „Abstracția formală”.
Întregul grup de științe inferioare, sau semi-științe, în niciun caz nu le cunoaște sau nu le recunoaște semnificația intermediară sau mediatoare. Investigatorii empiric și gânditorii formal-logici consideră că sarcina lor este singura științifică, metodele lor metodologice* ca fiind în sfârșit corecte, limita lor ca fiind vârful pe care l-au atins. Dar asta nu înseamnă deloc, crede Hegel, că aceasta este semnificația obiectivă a construcțiilor și metodelor lor. Dimpotrivă: autoestimarea lor nu este mai mult decât o ingerare; revendicarea lor este revendicare; munca lor este măsurată prin scara adecvării, dar nu a adevărului.Cunoașterea filozofică începe exact acolo unde se termină; lumina se aprinde exact acolo unde orbesc; adevărul este dezvăluit tocmai acolo unde ei și-au blocat accesul prin prejudecățile lor.
Semnificația acestor științe inferioare, esența abordării lor cognitive asupra subiectului și inacceptabilitatea filozofică a întregii mentalități pe care Hegel o formulează cu o maturitate și profunzime uimitoare. Toate acestea sunt unite și concentrate în jurul doctrinei abstractului rațional sau formal.
Cel mai profund defect, rădăcină, al * skago-ului concret-empiric a fost incapacitatea acestuia de a deveni un obiect al gândirii, un imaginabil ~ un obiect și, în consecință, un obiect al cunoașterii filozofice. De fapt, ce mai rămâne gândirii și cunoașterii de a face cu ceea ce nu este nici gândit, nici cunoscut? Aceasta este această dificultate aparent epistemologică. Prin urmare, prima sarcină a mediului abstract este să aducă imaginabilitatea în domeniul inferior al empiriei.
Abstractul-formal este în primul rând un gând *): subiectiv, procesul gândirii; ceva concepibil în mod obiectiv. S-ar putea spune că însuși organul spiritului, care servește la tratarea obiectului, se schimbă aici; și așa cum urechea trăiește prin sunet și nu aude culoarea, tot așa gândul nu contemplă dăruirea senzuală a lumii exterioare, ci își face propria sa lucrare specifică.
<) Cf. Moll. I. 46. Glaub. 68 W. Beh. 334. Phãn. 26.606.Niet. 345. 346. Jurnal. Sh. 175 și mai mult. alții

Gândul este, în general, ceva abstract. Este necesar ca cel care începe să gândească să „pălească prima vedere și auzul”; să fie „distras de la

o idee concretă și implicat în întunericul lăuntric al nopții spirituale"; și astfel încât „a învățat în acest mediu să vadă, să rețină definiții și să distingă" * 2). Gândirea abstractă este deja un proces intern, mișcarea sufletului în sine și, mai mult, este tocmai un proces intelectual îndreptat spre ceva intelectual, imaginabil 3); dacă vă place, la ceva „ideal" 4).

... În această stare, sufletul refuză contopirea directă cu un flux continuu de fenomene empirice, din dizolvarea contemplativă în complexitatea și fuziunea empiricului concret. Se dezvăluie o atracție deosebită a conștiinței către centrul ei; se detașează, își adună forțele și se opune ființei imediate senzuale 5). Acum nu mai este „în ea", ci „în afara ei"; nu trăiește „el", ci întreabă „despre el". Vrea cont și certitudine; caută simplitate și stabilitate. Conștiința vede „pe sine", „Eul" ei și obiectul care i-a fost dat în opoziție. Această „dare" nu este altceva decât concretul-empiric 6). Este prima bază, inițială, începutul istoric al tuturor cunoștințelor ulterioare 7). Dar în acest dat, totul este continuu și amestecat. Nu este posibil să o acoperiți în întregime, nici în profunzime, nici în interior. lăţime; ea însăși este extrem de schimbătoare și volubilă. II acum conștiința intră pe calea detașării și a opririi Fixării. Aceasta este nașterea gândirii abstracte.

Acesta este sensul principal al „abstractului" („abs-traho" - „distrage atenția"): conștiința rupe întregul viu, imediat în părți, bucăți, laturi, elemente sau definiții și operează, ca în cazul unui obiect, cu acestea, deja complet noi, formațiuni subiect. După ce a stabilit o oarecare diferență în materialul 8), conștiința se oprește la el și acesta este primul său act - analiza 9). Въ re

*Niet. 346.

• ') Cf. Niet. 345.

; 3) Cf. Glaub. 36.

4) Cf. de exemplu. W. Beh. 336. 416. Enc. P. 222: „nur ideale Idealitate.

s) Cf. de exemplu. Phan. 142.

e) Cf. Phan. 185. Jurnal. BUNĂ. 20. 21. 308. Enc. II. 294-295. Enc. m. 403.

7) Vezi aceleași locuri;

8) miercuri. esp. Glaub. 65. Phãn. 434. Niet. 345, precum și W. Beh, 357. Phãn. -132. 329. Rect. 256.

e) cf. Glaub. 92. Phãn. 329. Jurnal. IL 31 etc.

rezultatul analizei este (cazul clasic) niște binare *), două elemente separate și distincte reciproc, al căror rol și soartă sunt și ele diferite.

Pentru a obține ceva susceptibil gândirii, conștiința trebuie să țină prin forță (gewaltsain) 2) una dintre diferitele laturi, concentrându-și atenția asupra ei: numai în această condiție se va obține siguranța necesară în gândire. Cealaltă parte este supusă unui fel de „uitare" 3); sufletul face un efort pentru a „a întuneca și a înlătura" 4) ceea ce este abstras de conceput; conștiința nu se uită la el 5), omite b), omite 7), neagă 8), neagă 9), „gândește" 10 *), deoarece consideră că se poate descurca fără ea 11). Toate acestea, desigur, trebuie înlăturate pentru ca la prima nevoie să se reia ceea ce a fost tăiat și să se găsească în el material pentru noi abstracții 12). Dar în momentul abstracției, conștiința privește doar o latură 13) și tocmai această latură, ca abstractă, abstractă, abstractă, o deține 14 *).

Spre deosebire de partea coborâtă, partea reținută este îndepărtată ï5), este izolată de comunicarea cu alte elemente 16). si se bazeaza pe 17) ca continut al abstractiei ï8). Drept urmare, abstractul este întotdeauna rupt, separat, izolat și opus (í9). Conștiința cu prețul incompletitătții,
<) Phãn. 127.
s) Cf. Enc. J. 178.
3) "Vergessen" Dif. 256.
4) "Verdunkeln und entfernen" Enc. I. 178.
s) „Wegsehen” Phân. 163.
*) „Abstreifen” Niet. 345-346.
7) Jurnal «Weglassei»; Sh. 19. 38. 38. Enc. II. 385.
·) «Lâugnen Dif. 215.
9) «Negi d en» cf- Glaub. 65.123. 125-6. 137. W. Beh. 370. Jurnal. Sh. 38 etc.»
10) «Hinwegdenken» cf., de exemplu, W. Beh. 334.
") W. Beh. 408.
") Cf. Glaub. 126. Log. II. 31.
Diff. 214. Abs. 405. 405.
**) Cf. de exemplu. Ene. I. 178.
1б) «Herausziehen», «herausheben», «herausnehmen» Glaub. 131. Phán. 185 Jurnal. III. 21. Ene. I. 230. Recht. 161.
<e) Cf. Buturuga. I. 86, precum și Dif. 209. Glaub. 87. Jurnal. L 45. 124.. Jurnal. Sh 32. 40. Recht. 27. 161.
<y) Cf., de exemplu, W. Beh. 413.
Buturuga. IП. 38.
Cf., de exemplu, Dif. 209. 213. Glaub. 19. 35. 131. W. Beh. 413. Log.- 1. 24 Jurnal. BUNĂ. 65.

privarea *) și limitarea cumpără certitudine și concepibilitate. Totuși, nu există nicio îndoială că tocmai în acest schimb, împreună cu completitudinea subiectului, își pierde cea mai concretă dată empirică. Un astfel de conținut, izolat de toate conexiunile și interacțiunile, care este disecat de gândirea abstractă, nu există nicăieri în spațiu și timp. „Abstracția unei „laturi”, ca atare, nu are existență” * 3): este „real”, „actual” doar în legătura sa generală cu acea multitudine de circumstanțe și proprietăți empirice 4 * * * * *) , de la care a fost distras de tensiunea conștiinței. Deja în prima abordare a gândirii și cunoașterii, empiricul concret se descompune în elemente abstracte și piere; știința nu o cunoaște și nu poate s).
Prin urmare, „gândirea abstractă nu trebuie considerată ca o simplă împingere deoparte materialul sensibil, care din aceasta” (parcă) „nu suferă prejudicii în realitatea sa” c). Nu. „Sub influența gândirii invadatoare, bogăția unei naturi infinit diversă este sărăcită; primăvara ei îngheață, jocurile ei de culori dispar. Tot ceea ce urlă de viață în ea se amorțește și tăce în liniștea gândului; plinătatea plină de căldură a naturii, care este compusă din o mie de miracole diverse atrăgătoare, se transformă în Forme uscate și generalități urâte, ca o ceață de nord. Gândul deformează și derealizează empiricul concret; elimină nu numai complexitatea sa poetică îmbinată, ci și aparenta lui indiferență față de esențial și inesențial. Gândul caută esența și o vede în ceea ce este stabil. Tocmai la această esență stabilă ea caută să reducă (Re-duktíon) multiplele date empirice ·) prin omiterea unei părți din ea și aducând cealaltă în unitate ®). Similar, abstras din disimilar, atunci când este comparat, coincide și

este conceput ca unitate10). Rezultă o mulțime de concepte abstracte care, conform legii logicii formale, au conținut și volum și stau una lângă alta.
*) Glaub. 17.122.
*) Cf. Phan. 25.
3) Phan. 217.'
4) Cf. Phan. 26.287.Log. I.93.228.
') Cf. Buturuga. ΠI. 298-300. Omisă. 76.
·) Buturuga. Sh. 20.
Enc. P. 12-13. (z).
·) Buturuga. Sh. 20.
♦) Hegel pune aici în loc de „și" — nepăsător „sau" vezi Ene. I. 230.
Niet* 345-346.
*°) Cf. Enc. Sh. 230. 330.

în raport cu genul, specia, subordonarea și subordonarea. Conținutul acestor concepte abstracte este luat de gândirea rațională drept esența aristocratică dorită a fenomenelor empirice *), iar fenomenele în sine sunt lăsate să se înghesuie la etajul inferior al volumului.
Principala proprietate a acestor „concepte" este că sunt generale în general. „A gândi lumea empirică înseamnă... a-i schimba semnificativ Forma empirică și a o transforma în ceva universal" 2); această universalitate, departe de ceea ce Hegel numește universalitate adevărată, speculativă, constă doar în faptul că proprietatea evidențiată de gândire este inerentă (sau „generală") multor (sau tuturor) lucrurilor lumii empirice și, prin urmare, poate fi atașată ei ca predicat.). Cu toate acestea, această trăsătură generică, fiind prezentă în multe (sau în toate) elementele de volum, este în același timp gândită separat de Sfera subordonată; este liber de ea 4 5 *); el însuși în); formează un independent c) ceva imaginabil, o unitate abstractă 7), ceva absolut 8) (din absolvo), i.e. detașat, detașat. Abstractul-Formal nu se contopește deloc cu singularul multiplu și nu este identic cu acesta 9). I se aduce din afară, ca „altă fiinţă" la „altă fiinţă" 10 * *). I se aplică, se raportează la ea, îi impune p), îl subsumează în sine 1d) și în cel mai bun caz se scufundă în ea 13) pentru a se asigura că este incomensurabil pentru el 14); nu o poate nici epuiza, nici exprima.
Desprinsă astfel de individul concret și lăsată pentru sine în natura sa specifică, gândirea intelectuală abstractă își dezvoltă propria sa ordine specială, propria sa ordine și propriile sale particularități. Se străduiește să stabilească un independent
*) Comparați, de exemplu, Jurnal. III. 292 Enc. Sh. 356.
s Enc. I. 108.
3) Cf. Buturuga. HL 96 Phăn. 307. 308; și Log. III. 64 Enc. I.79.
Miercuri, de exemplu. Phan. 307. 308. 313 și altele.
5) Cf. Glaub. 71. Phan. 253.
c) Cf. Buturuga. I. 192. Log. III. 200. Rect. 352.
7) Diferență. 193. 287. Glaub. 44. W. Beh. 378. Jurnal. I. 90. Ene. I. 386.
8) Cf. Glaub. 36. Jurnal. I. 63. 276. Ene. I. 230; cf. Glaub. 128—129.
9j Cf. Glaub. 11. 39. 64—65. 92. 135—136. W. Beh. 345. 346. 357. Phăn. 26. 97- 153. 163. Log. III. 60. 60-61. Inc. IP. 257. Bha. 414. şi altele.
40) Cf. Phăn. 96-97. Buturuga. III. 21. 61.-Ene. I. 14.

Cf. Phăn. 362. Recht. 46. W. Beh. 357. Jurnal. PI. 310,
Cf. de exemplu. Buturuga. Sh. 73. Enc. III. 412. Abs. 404.
13) Phăn. 6.
") Cf. Glaub. 151. Scăpat. 76. W. Beh. 337. 375. 377. Phăn. 240.

puntea conceptelor lor din volum, din individ, din materialul empiric aleatoriu. Nu numai că „tașează bucăți neasemănătoare, remarcabile din dat” *), se străduiește mereu în sus: să arunce altceva din balastul conținutului său; a mai abstrage un pas de la o definiție, a mai ridica un pas de abstractizare. Esența abstracției raționale constă în faptul că tinde întotdeauna către cel mai mare volum posibil și cel mai mic conținut posibil: căci dacă materialul dat empiric decide problema stabilității, iar stabilitatea (generalitatea proastă) s) este definită ca inductivă peste tot - găsit. , totul - confirmare; și dacă tocmai o astfel de universalitate și stabilitate sunt criteriul esenței și esențialității (deoarece știința rațională este convinsă de acest lucru), atunci este clar că gândirea rațională va căuta esența de bază a tuturor lucrurilor în ceea ce este mai abstract decât orice, în cel mai abstract, cel mai lipsit de conținut.), dar și cel mai „sustenabil” și „esențial”. Acesta este acel „ceva”, „Etwas”, pe care Kant îl arată *), vorbind despre cea mai înaltă abstracție, și la care se roagă yoghinul indian, invocându-l pe Brahma *). Aceasta este - „Indiferență formală” * 3 4 * 6).
Ținând cont de o asemenea gravitate a gândirii raționale, Hegel caracterizează abstracția creată de ea ca fiind ceva divorțat de conținut și, prin urmare, nedefinit 7 8 9 10) și Formal 8). Produs prin descompunere, analiză, aceasta este un fel de unitate analitică *), cunoscând gradele de abstractizare mai mare și mai mică 10), dar necunoașterea limitei în abstracția sa din conținut "), în evadarea din acesta, ca din constrângere și limitare 12). Este
Niet. 345-346.
'j Cf. Phan. 190. Jurnal. Sh. 96-98. 149-150. 292-293. 330.
3) Cf. Glaub. 11. W. Beh. 340. Jurnal. I. 165. Enc. Sh. 251.
4. Kant. logică. Ausg. Kirchmann. 1869.s. 103.
mier. bha. 392.412.413-426.
€) W. Beh. 377; vezi și alte articole timpurii ale lui Hegel.
7) „Unbestimmt”, „bestinnnungslos”, „inhaltslos”; cf. Glaub. 34.120. W. Beh. 350. 351. Phãn. 217. 295 -296. 563. Jurnal. L 270. Log. P. 4. Jurnal. ПI. 60-61. 92. 120. 140. 200. 282. Enc. I.XXX. 73. 330. Enc. ПI. 208. 306. 460. Recht. 177. 178 193. 207. Bha. 418. 419. etc.
8) miercuri. Glaub. 157 W. Beh. 409. 416. 422. Niet. 346. Jurnal. 25. 32. 140. 143. Enc. I. 20. 157. 386. Enc. 251. Recht. 75.150.
9) miercuri. Glaub. 92. Phãn. 329. Jurnal. I. 339. Log. P. 31. Jurnal. Sh. 281. 281.
10) miercuri. Insulta. 19 Crit. 44. Ascuns. 73. 109. 115. Glaub. 8. 11.17. 38. W. Beh 343. 360. Phãn. 73. 451. Enc. Sh. 406.
„) W. Beh. 370.
1I) Recht. 38.42.

numai moartea ar fi cea mai înaltă, ultima distragere și renunțare*). În același timp, oricât de abstract ar fi conceptul, acesta mai are un conținut *). II în acest conţinut, deşi mizerabil, conform legii de bază a Logicii Formale, este identic cu sine, „egal cu sine” 3); este o identitate abstractă și formală 4 *), care nu se contrazice intern *);

neschimbată şi deci repetabilă ad libitum 6). Această identitate imaginabilă nu are diferențe și diversitate în sine 7); este abstrasă din diversitate și simplă. II ca atare, nu este real, nu are realitate şi existenţă 9 10 *), dar, după cum am menţionat deja, se alătură realităţii numai prin lucruri empirice individuale 40); abstract - Formal este - „nur überhaupt seiend” „)

Din aceste concepte abstracte, formale, unități ireale, identice, imaginabile, se formează corpusul științei empirice, care este interesată de conținutul lor, și al logicii formale, care investighează Forma lor. Pentru a construi concepte, abstrase de la data empirică, într-un sistem de clasificare conform schemei genus proximum et differentia specifica 12) astfel încât conținutul să îmbrățișeze și să epuizeze această dată – așa este ideea regulativă (deși „infinită” și, prin urmare, impracticabilă) a știință empirică. A stabili legi universale și neschimbate, și deci „absolute”, care dețin elementele acestui sistem abstract - concepte și relațiile lor reciproce - aceasta este sarcina logicii formale, realizată și (conform concepției tradiționale) aproape o dată pentru toate rezolvate de Aristotel. Dacă luăm în considerare și „legile naturii” „universale” și „necesare”, despre care lui Hegel nu îi place să vorbească cu evlavie și recunoaștere, atunci nu se crede că merită cu adevărat înainte de ultima, accesibilă omului,

<) Cf. W. Beh. 392.

2) Recht. 41.

a) Phãn. 86. 96. 185.

4) Cf., de exemplu, Dif. 255. Glaub. 118. 131. Jurnal. IL 69. Log. Sh. 281. 306. 313. Enc. I. 230. Enc. IL 138. &c.

б) Cf. Inc. I. 228.

b) Cf. Diff. 193. Phán. 162.

Cf. Buturuga. IП. 281. 306. Enc. I. 230. Enc. III. 264.

s) Phãn. 86. 86. 246. 446. Sală de sport. 144. Niet. 346. Jurnal. I. 246. 249. Log. ПI. 298.

3) Cf. W. Beh. 367. 367. 397. 409. Phãn. 25. 26. 36. 108.

10) Cf. W. Beh. 372. Jurnal. I. 93.

Phan. 26.

Buturuga. III. 308.

cunoștințele noastre? Cu o înțelegere adecvată - amplă a „dării empirice” - poate apărea întrebarea: în ce altceva poate consta idealul cunoașterii științifice? Nu e tot spus?

Conform convingerii lui Hegel, care stă la baza tuturor celorlalte convingeri ale sale și a întregii sale doctrine filosofice, adevărata știință și adevărata filozofie nu au început încă aici. Nici despre subiectul lor, nici despre sarcină, nici despre metodă, nici despre idealul cunoașterii – nu s-a spus încă un cuvânt aici. Mai mult, cel care refuză să-și imagineze un alt subiect și o altă metodă de cunoaștere științifică, el nu participă deloc la adevărata filozofie științifică; este la fel de străină de ea precum este orbul percepțiilor ochiului sau, pentru a folosi termenii Criticii rațiunii pure, în măsura în care rațiunea discursivă este străină de facultățile rațiunii intuitive. Între contemplarea senzuală, prelucrarea abstract-empirică a datei sale și interpretarea abstract-formală a conceptelor dobândite, pe de o parte, și filosofia speculativă a lui Hegel, pe de altă parte, există o diferență profundă, esențială, calitativă: acestea

sunt diferite. moduri de viață cognitivă, aspirații mentale și spirituale diferite, abordări fundamental diferite ale lucrurilor și ale cunoașterii. Știința și filosofia lui Hegel nu vorbesc despre ce și despre ce vorbesc știința empirică și formală, precum și filosofia cultivată de ele.
Toate acestea nu înseamnă, însă, că Hegel a negat orice înțeles în spatele științei și logicii obișnuite; acest lucru ar trebui să fie deja clar din cele de mai sus. Dar valoarea lor este extrem de limitată, iar defectele metodei lor științifice sunt atât de grave încât creează o mare abatere și pericol în Filosofare.
Concretul – empiric se opune filozofiei, ca mediu de necugetare stupidă, ca haos de circumstanțe aleatorii străine culturii mentale. Formal abstract va aduce în această sferă prima și elementară cultură a gândirii. Științele empirice, lucrând în material senzual „definiții universale, concepte generice și legi," îl pregătesc pentru filozofie *) · Îl curăță treptat de dăruire și de imediată * 2)? ridică-l la universalitatea abstractă 3) și astfel eliberează-l de starea sa grosolană și barbară 4). În această descompunere în elemente și în cultivarea universalității mentale stă „valoarea absolută"
Ene. I. 20.
Ene. I. 20.
3) Cf. Glaub. 103. Jurnal. I. 87. Jurnal. III. 61.
4) Rect. 55.

educație *). O astfel de încorporare a materialului senzorial în abstract duce, pe de o parte, la simplificarea lui, la transformarea lui în ceva de înțeles, de înțeles * 2), de conceput, pe de altă parte, este o abordare pregătitoare a conținutului la speculativ. , Duhului, un fel de spiritualizare a lui 3), botez de foc 4). Energia concentrată a conceptului 5) forjează în această materie principalul instrument filosofic: gândirea abstractă, i.e. arta de a ține gânduri pure și, mișcându-se în ele 6), de a măsura toată profunzimea deosebirilor lor 7). Practicând în această materie, sufletul uman se desprinde de concretețea senzuală și învață să trăiască în concept și să învețe prin conceptul 8); ea dezvata „imaginatia fara sens" 9 10 * *) si se obisnuieste cu contemplarea „spatiilor pure ale gandirii transparente" 40). De-a lungul acestei aptitudini pedagogice și propedeutice, „cea mai uimitoare și mai mare, sau chiar puterea absolută" – rațiunea sau energia negativă a gândirii" operează în ea și o deține „), dar deja un ceva abstract mort, pentru a ține acest mort și a se întoarce. în ceva independent, independent d *) și identic stabil - aceasta necesită o forță creativă cu adevărat colosală, iar faptele sale vorbesc de la sine.
A împlini acest catharsis, a boteza și purifica sufletul cu focul gândirii abstracte, era sarcina lumii antice 13): Grecia – în sfera filozofiei, iar Roma – în domeniul dreptului. Dar deja cel mai mare dintre filozofii greci, Aristotel, a văzut o sarcină mai înaltă și cunoștea o filosofare mai bună, adevărată, speculativă. Ideea noului timp este tocmai de a pune capăt gândirii abstracte raționale și solide, de a reînvia această vale a morții și a păcii, de a o aduce
mier. Recht. 55.257.
*Niet. 346. Jurnal. 298. Enc. P. 39.(z); cf. de asemenea Enc. III. 406.
*) Cf. Inc. Sh. 294-295. 316. (z).
4) «Befeuern» Enc. II. (z).
«) «Ber Ernst des Begriffs» Phan. 6.

e) Enc. I. 7.
r' Cf. Buturuga. III. 49.
8) Cf. Log. I. 45.
η Phán. 115.
10) Jurnal. Sh. 323.
Cf. Phan. 25. 26. 26. Jurnal. ПI. 49.
<a) Vezi Acolo.
<3) Phãüi 27.
") Ene. I. XXVIII. Gesch. II. 299.

în mobilitate și flux 4) și dezvăluie esența adevăratei abstractizări speculative și adevăratei concretețe speculative. Aceasta este sarcina cea mai înaltă a noii filosofii, iar Hegel însuși se angajează să o rezolve. Pentru a face acest lucru, el expune, în primul rând, principalele vicii ale Abstracției Formale.

Adevărata filozofie este concretă atât în materie, cât și în metoda ei. Aceasta înseamnă că elementele obiectului său nu rămân o multitudine disparată, ci intră într-o legătură sintetică vie specială, unindu-le într-o unitate vie nouă, unică. Această conexiune concretă nu este doar o sinteză cognitivă, ideală mental, construită de gândirea subiectivă umană, ci o veritabilă sinteză vie a însăși elementele obiectului însuși. Desigur, este încă neclar pentru mintea care gândește empiric ce fel de sinteză este aceasta și cum este posibilă; cu toate acestea, este deja evident că conceptele formal-abstracte pot să nu fie adaptate la o astfel de sinteză.

Potrivit lui Hegel, ei sunt complet incapabili de asta*

Fiecare concept abstract este identic și neschimbabil cu el însuși. Este fie A, fie nu A. Este o singură formă * 3), o singură culoare 4), o singură culoare *). Conținutul său nu se poate schimba, pentru că un conținut diferit este conținutul unui concept diferit. Prin urmare, abstractul-formal este ferm 6), fix 7), nemișcat 8) și imobil °). Părea să se fi ofilit40) și s-a osificat44) în natura sa interioară. Privat de orice flexibilitate14), rece43) și incolor44), este fără viață45) și mort40) cu moartea eternă și fără speranță a unei făpturi care nu a trăit niciodată. Acest

mier. Phan. 27.
*) «neschimbabil» Phân. 162
3) «Egal» Enc. II. 87. 87. Notă.
„Monoton” Phân. 13. 394.
*] «Monocrom» Phân. 13.
c) «Sărbătoarea». W. Beh. 374. Phan. 27. 27. 240.. 252. 253. 257, 258. Log. I. 39. 183. Log. III 32. 67. 120. Enc. I.147.
η<F1X». "fix". crede 36. W. Beh. 329. 340. 342. 357. 409* Jac. 14.
„Neclintit” Phân. 13. Jurnal. eu 50
') Jurnal „nebun”. eu 39
„Uscat” Phân. 252. 253. Jurnal. I. 45. Würt. 240
H) «osoasă» Phân. 252. 253.
4î) «Inflexibil» Phân. 446.
„Rece” Phân. 446.
44) Jurnalul „Farfros”. III. 60-61.
iS] «Neînsuflețit», <lipiciune». Phân. 36.590. Buturuga. III. 60-61. Inc. I. XXXIII
16j „Todt”. nohl. 7. Phan. 26.522. Jurnal. I. 50. Jurnal. I. 4.

este un fel de abstractie caput mortuum *). Între aceste concepte există chiar o anumită legătură, o legătură cu caracter generic și specific; dar această legătură este la fel de puternică (e), moartă și imobilă, ca și natura interioară a conceptelor în sine. Lasă toate elementele conectate neschimbate și într-o stare disparată de subordonare, dar nu compoziție; este o legătură pur negativă, căci un concept generic se obține printr-o simplă „negație" a unei caracteristici specifice 8); poate să nu fie deloc o legătură, ci doar „prezența" elementelor generice în toate formațiunile de specii...
În orice caz, în acest sistem mort de clasificare, toate formațiunile abstracte rămân izolate și închise * 3 4 *). Odată ce își datorează originea rupturii și separării întreprinse de conștiință asupra materialului, conceptele înțelegerii păstrează întotdeauna pecetea izolării și dezintegrarii δ). Fiecare este sui generis „cealaltă ființă", ceva „altul", exterior, stând alături. extern b). Abstractul este invariabil împovărat cu acest „alt abstract" care este separat de el 7 8), care nu se contopește cu el și nu se dizolvă în el – fie că este universalul-gandibil rupt din el sau individual-sensibilul care i se opune. 8). De aceea, conform definiţiei chibzuite a lui Spinoza a absolutului (9), nu este nicidecum ceva necondiţionat sau absolut *°); dimpotrivă, aceasta se datorează
Despre Enc. eu 224.
*) Cf. Phan. 274, precum și Niet. 345. Ene. I. 147.
3) Cf. toate acele locuri în care Hegel insistă asupra esenței negative a abstractului-formal, numindu-l pe acesta din urmă „negație exprimată pozitiv" (W. Beh. 341); esp. Glaub. 65. 123. 126. 137. W. Beh. 370. 397. Phãn. 578 600. Jurnal. I. 101. Jurnal. P. 4. 84. Enc. I. 223. Enc. Sh. 248-349.
4) Jurnalul „Verschlossen". BUNĂ. 200.
8) „Getheilt", „zerrissen", „ges chi eden", „getrrennt", „abgeschnitten", „diri-mirt", „aufgelõst", „zerbegt" etc; cf. Moll. I.66.Dif. 252 W. Beh. 413. Phãn. 25. 252. 288. 377. 446. Log. I. 86. Jurnal. IП. 122. 205. Enc. II. 501 Enc. III. 354. Rect. 226 Ph. g. 50 etc.
Srv. dif. 243. W. Beh. 368. 371. Log. I. 39. 90. 101. 127. 246. 249. Log. II. 4. 4. Jurnal. IH 32. 46. 380. Enc. IH 400
7) Rev. Buturuga. I. 129
8) Srv., de exemplu, Glaub. 11. W. Beh. 345
·) Sm. Spinoza. Etică. Prima parte. Ea definește P. „Se spune că acel lucru este unit în felul lui, care poate fi încheiat de altul de aceeași natură". Și mai departe: „Dacă un gând se termină cu un alt gând". Opera Ed. Paul 1802. Vol. I. pag. 35.
„Și Srv. W. Beh. 353. 367. Phán. 13.

detașat * * 3 4 *), este ceva relativ s), limitat 3), incomplet 4). El constituie doar o latură, ruptă din plinătatea reală a obiectului și, prin urmare, este unilateral δ). Degeaba se lauda cunoasterea intelectuala ca ajunge la cunoasterea infinitului; „infinitul" ei este infinitul unei regresii care merge departe, o sarcină imposibilă, o plenitudine de neatins; acesta este infinitul cu care Fichte și-a încheiat prima „Învățătură științifică" – infinitul rău, imaginar, veșnic rătăcitor al minții fără aripi. Formal abstract este în sine – desigur 6) și nu încalcă adevărata proprietate a filosofiei speculative.

Acum ar trebui să fie clar în ce sens Hegel insistă asupra singularității abstracției formale: prin evidențierea și ridicarea din tot tributul complex doar una, latura individuală a obiectului, conceptul rămâne legat de el, iar această înlănțuire îi determină pentru totdeauna. conţinut; este neputincios să corecteze ceva în ea; prezentând individualitatea izolată ca ceva universal, rupt de alte conținuturi și alte concepte, ea este ea însăși doar un singur concept, agățat de un singur conținut. Prin urmare, printr-un singur concept rațional, nu poate fi cunoscută decât o singură proprietate a lumii sensibile, generalizată rațional, dar care nu dobândește adevărata universalitate speculativă .

Astfel, desprinse unele de altele, indiferent *) comparate, abstracţiile formale înstrăinate 9) şi ţeapăn 10 *) se opun, nu mai bine decât lucrurile empirice concrete. „Abstract” înseamnă întotdeauna același lucru cu „opus”11). Elemente rupte unele de altele, reciproc abstracte 12)> se raportează una la alta în mod negativ 13), exclud

*) „Bedingt” cf. Diff. 193. 210. Glaub, 120. Enc. III. 44.

s) „Relativ” W. Beh. 378 Enc. III. 44.

3) „Beschränkt” Bif. 233 W. Beh. 340. 367. Enc. I. 147. Re,ht. 150. 207. 352.

4) Dreptul „defect”. 41. Bha. 415

a) „Unilateral”. diferenţial 191. Phan. 101. 590. Jurnal. I.65.£0. 101. 148. Jurnal. II. 33. Jurnal. III. 129. 175. 334. Enc. I. XV. XXI. 175. 354-355. Inc. III. 36Λ dreapta. 41

e) „În sfârşit” credinţă. 122. 156. Enc. I. XV. Dreapta. 41. 207. .

7, Срв. Phan. 185. Jurnal. IП. 61. 74. Corect. 161. 256.

*) «Indiferent» Phãn. 77. 86. 86. 253. Jurnal. I. 86. 87. 20.

9) „Alienare” Phàn. 451; «Comunitatea... împinge înapoi» Jurnal. I.174.

n) «slăbire». Buturuga. I.185.

") Срв. diferenţial 193. 194. 233. 243. 289. Crede. 19. 128. Phan. 96. 504. Jurnal. 1. 264 de busteni. III. 65 și dr.
crede 11. 135.

43) Срв. crede 123. W. Beh. 353* Jurnal. L 129. Drept. 352.

reciproc, stau reciproc în raport cu opoziţia „ideală” şi „necondiţionată” * 3 4). Un decalaj incongru 2), găsit între ele, le transformă inevitabil în extreme polare ireconciliabile 3). Întreaga armată mare de concepte abstracte se dovedește a fi un set fragmentat, împrăștiat 4), discret 5 6) de atomi logici G). Tot avantajul lor față de atomii empiriei este în forma lor gândită-universală și nimic mai mult.

Firește, o asemenea multitudine de abstracțiuni atomizate, cu un conținut mort și într-o ordine moartă, se dovedește a fi incapabilă de acea sinteză speculativ-vii superioară pe care o căuta Hegel. Conceptul formal nu este potrivit pentru structura speculativă a notației, care se bazează, în primul rând, pe concretețe și, în al doilea rând, pe conținutul elementelor sale. Între timp, abstracția formală este, în primul rând, discretă și, în al doilea rând, fără conținut. Acest concept al înțelegerii, numai abstract, nu mai mult decât abstract 7 *), este pur c) și gol 9), concepibilitate fără sens. Împrumutând tot conținutul său din materialul empiriei concrete, 10 *), neputând-o îmbogăți cu nimic creativ, de la sine, Abstracția formală nu-i pasă de ea, ci, așa cum s-a descoperit deja, tinde spre abisul lipsei de

conținut. "), în acel gol nefericit 12) în care nimic nu poate fi cunoscut 13) decât formalul 14 iS) și superficialul 1б). Raţionament

*) Difer. 255. W. Beh. 336.
s) Срв. Glaub. 97. Jurnal. I, 29—3
3) „Extrem” срв. Phãn. 258. 446. Log. III. 120. 129. Corect. 395—396. Bha. 414.
4) Enc. „difuz”. III. 303.
s) Jurnal. III. 232.
6) W. Beh. 334. Enc. I. 35.
7) „Nur”, „primul”, „bloss”, срв. Phãn. 273. 287. 481. Log. I. 47. Enc. I. 157 Enc. II. 222. Enc. III. 44. Corect. 22. 42—4 177.
s)<Frâu". Înțelegerea lui Hegel a acestui termen este dublă: uneori prin „geiner Begriff” el înseamnă un concept speculativ, de exemplu. Buturuga. III. 60-61 și altele; cu toate acestea, el numește adesea „concept pur” abstracția rațională pe care o condamnă; deci, de exemplu. Phan. 257,586; precum şi Glaub. 129 W. Beh. 377. Phãn. 258. 480. 485. 504. 563. 579. 586. 600. Log. Punctul 84. Enc. I. 146 şi altele.
5) „Leer”, „brat”, cf. Glaub. 34. 68. 90. 109. 131. 135. W. Beh. 327. 377. 422. Phãn. 73. 77. 98. 180. 226. 257. 273. 274. 291. 295-295. 4S0. 495. 577. Niet. 346. Jurnal. I. 20. 127. 190. 270. Jurnal. II. 64 Enc. I. 73. Ene. III. 44(z). 101(z). 114(z). 460- Jac. 16. Rect. 38.39.λ00. Hirr. 283. Bha. 414.
10/ Срв Phãn. 153. 423. Log. I. 86. Enc. III. 379. Corect. 414
41) «Abisul gol» Phan. 65
ia) „golul nefericit” Phãn. 258
13) «În vid nimic nu se recunoaște» Phãn. 111
„Cunoașterea formală”, срв. diferenţial 281. Crede. 120. W. Beh. 375. Enc. SH 294
iS) «Superficial», срв. Phan. 185. Jurnal. III. 60-61. Ene. III. 406. 433. Drept. 401

gândirea subiectivă *), în mod arbitrar *) și forțat s) compunându-și abstracțiile și urcând din ce în ce mai sus pe ele, devine cu atât mai rău, cu atât mai multă puritate și gol în ele 4). Și, în sfârșit, când conceptele se dovedesc a fi capabile de orice conținut și indiferente față de orice *); când nici un conținut nu rămâne în esență, căci orice distingere în esență dispare); când nesimțirea completă 7 8 *) și amorfa *) încep să amenințe - atunci doar rațiunea observă că a fost răpită de creațiile, abstracțiile sale și învârtită până la pierderea conștiinței în dansul lor rotund învârtit); și, poate prea târziu, își amintește că visele și visele sunt mai bune decât golul abstract.
Poate fi mulțumită filosofia speculativă cu un astfel de concept? Să se împace cu faptul că cea mai mare și absolută putere a gândirii cade într-o asemenea neputință n) și se predă plictiselii fără margini a ființei goale ia). Recunoașteți că această gândire rațională, care descompune și distruge orice sinteză speculativă 13 14 15 *), încătușată de o Formă abstractă "), fără ca un obiect să intre în nedeterminare, este culmea cunoașterii și instrumentul adevărului? Întreaga filozofie a lui Hegel este un mare „nu” creator, spus de el din profunzimea subiectului ca răspuns la aceste întrebări.
Este necesar să punem o limită prăbușirii 18) la care a dus dominația abstracției, cu lipsa ei de temei <6), cu absența ei a oricărui focus necondiționat și substanțială17) esență18). Trebuie recunoscut că abstractul-formal

mier. Buturuga. III. 32.323.Ene. PI. 251.
8) miercuri. Buturuga. II. 31 Jurnal. III. 302 Enc. III. 387.
3) „Gewalthatig”. Glaub. 17.
4) Phãn. 257.
*) Phãn. 485. 486. 486 -487. Enc. III. 208.
6) W. Beh. 413.
7) En. I.XXX.
8) «Fără formă», Phãn. 162. W. Beh. 422
э) Срв. Phan. 99
10) Phan. 111
") Crede. 109
*-) Crede. 109
13) Срв. Dreapta. 38. 39.
14) Dreptul „Cătușa unei abstracțiuni”. 19
15j «Anormalitatea abstracției»Log. eu, 96
46) „Fără motiv” drept. 365
,7) «No hait, no substance», Phãn. 495.
18J „Insubstanțial” W. Beh. 341. 342. 345. 367. 401. Phan. 291

acceptarea este imperfectă *), incompletă * 2) și nedezvoltată 3); că nu ARE oportunitate organică internă 4 * *); și că, tocmai din acest motiv, trebuie respins. Toată gândirea pur rațională este străină de conceptul *), nu cunoaște gândirea speculativă c), este ruptă din ideea filosofică 7), și ca urmare a acesteia este nerezonabilă 8) și nespirituală 9). Pe această cale, adevărul nu este înțeles, deoarece elementul său cel mai de bază – abstracția formală – nu este adevărat 10 * *). Tot ceea ce atinge acest „instrument” fals al cunoașterii se dovedește fragmentat, degradat, mortificat: minte "), spirit <s), infinit 13), realitate 14), viață 1S), organism <6), concept 17), adevărul 18), moralitatea 19), Dumnezeu '°), totul este distorsionat, totul este cunoscut fals, totul se descompune în abstracţii goale şi moarte.grade de materie de bază ale sensibilităţii.

Puțin din; dacă abordăm tot acest cuib al rațiunii dintr-un punct de vedere mai înalt, speculativ, atunci va fi necesar să admitem că „conceptele” sale nu numai că nu au existență empirică, ci – ceea ce este incomparabil mai important – sunt și lipsite de orice metafizică. realitate. Aceste „abstracții cele mai banale” ss), derealizate opus

*) „Unvollkommen”, Jurnal. III. 40.
*) „unvollendet”, Jurnal. III. 25.
3) „Nicht entwickelt”, Enc. I. 324.
4) Cf. Glaub. 44.
*j „Begrifflos”, Phãn. 432. Jurnal. III. 40.47.60-61. 145. 145.
«Gedankenlos», Phãn. 432.
7) «Idéenlos«, Recht. 315.
8) Cf., de exemplu · Recht. 263.
e) «Geistlos». Cf. Phan. 21. 257. Jurnal. L 39. Jurnal. Sh. 60-61. Iac. 14.
<θ) Cf. Diff. 193. Phán. 181. 290. 586. Log. 127. 127.228. Buturuga. P. 33. Jurnal. ПI. 40. 268. Enc. P. 63. Enc. ПI. 101. Ph. g. 9. 50. Bha. 415.
") Cf. Inc. Sh. 412. Recht. 19.
**'*) Cf. Phan. 418. Jurnal. Sh. 61.
13) Cf., de exemplu, W. Beh. 259.
,4) Ene. Sh. 412.
Cf., de exemplu, Log. IP. 61.

16) Cf., de exemplu, W. Beh. 330.
17) De exemplu, Log Sh. 61.
«) Eps. IP. 334. 354. Hinr. f<83.
10) Cf., de exemplu, Phãn. 265 și altele.
î0) De exemplu.. Jurnal. Sh. 61.
51) Cf. Glaub. 131. Phãn. 36. Niet. 346. Enc. I. 157. Enc. IP. 464.
52) «Gemeinste Abstraktion», Glaub. 131.

neem *), sunt doar cantități fictive * 2), situându-se în categoria posibilității 3); himere goale 4 * *), umbre palide δ), fum de vrăjitoare p). θH^ sunt nimic 7) în fața adevăratei filozofii, iar acest neant metafizic 8) le face obiect nu mai al cunoașterii, ci doar al opiniei 9) și al superstiției 10 * 12). Abstracția absolută și opoziția ireconciliabilă sunt începuturile anti-speculative, contrare filozofiei și adevăratei realități metafizice și, prin urmare, ostile adevărului, spiritului și lui Dumnezeu: izolarea abstractă este începutul răului și).

Prin urmare, aderarea la acest Gând Formal; incapacitatea și lipsa de dorință de a se despărți de ea și asigurați-vă că nu corespunde cu nimic și distorsionează totul; cea mai mare încăpățânare a minții) care îl îndeamnă să insiste asupra dreptății sale și să-și transmită eroarea drept adevăr – toate acestea conduc sufletul cercetător în abisul necugenței, al neputinței filozofice și al minciunii metafizice.

Filosofia raționamentului este în ochii lui Hegel o manifestare a perseverenței limitate și a impotenței cognitive. Desigur, sunt necesare curajul de sacrificiu de sine și abnegația științifică pentru a, crescând împreună cu o anumită viziune, lucrând într-un anumit punct de vedere, să-i respingem ca necredincioși; întreprinde o rupere radicală în fundamentele obișnuite; să reînnoiască nu numai presupunerile și concepțiile teoretice, ci și modul filosofic de bază al sufletului. Poate că acest lucru necesită un dar filosofic și artistic special... Dar o astfel de tranziție, după Hegel, este o condiție sine qua non a adevăratei cunoștințe filozofice.

În ce ar trebui să constea această reînnoire și la ce va duce respingerea gândirii raționale în numele gândirii speculative?

*) Comparați, de exemplu, Glaub. 137.
*) „Gedankendinge”. mier. W. Beh. 367. 372. 401. 404. Phan. 226. Iac. 16.
h) Jurnal. I. 228.
*) Phãn. 293-294.
* Mier. Jac. 16.
·) „Hexenrauche”, expresie a lui Jacobi, Jac. 16.
7) Nichts, Glaub. 131. 138. Phăn. 65.291. Jurnal. I. 165.
8Ì „Nichtigkeit”, W. Beh. 371. 377. Phãn. 132. Jac. 16.
9j Jurnal. Sh. 334.
10) jurnal. I. 81.
i) Cf. Phan. 586. Rect. 185.
12) miercuri. Log.-I. 192 Enc. I. 228.

III. DESPRE GÂNDIREA SPECULATIVĂ ÎN GENERAL.
(Doctrina rațiunii).

La baza învățăturii lui Hegel despre esența gândirii speculative, precum și la baza întregii sale filozofii, stă o adevărată experiență cognitivă mentală și spirituală, care i-a dezvăluit ceea ce el a

afirmat în esență și l-a confirmat în fidelitatea a ceea ce i s-a dezvăluit. Repetarea acestei experiențe cognitive este o condiție indispensabilă pentru a înțelege cu adevărat ceea ce a avut în minte, pentru a lua parte la ceea ce este înțeles, nu numai sub forma unei idei aproximative și generale despre ceva inacceptabil, ci sub formă de comunicarea cognitivă directă cu esența celui studiat, ca și cu un subiect cu adevărat dat. O astfel de experiență, așa cum ar trebui să fie deja clar, nimeni nu poate oferi nimănui din exterior; dar este posibilă o analiză obiectivă a esenţei sale. Hegel însuși a încercat să supună o astfel de analiză nu numai cunoașterii concrete-empirice și abstract-formale, pe care a respins-o, ci și gândirii speculative în trăsăturile ei esențiale. Hegel nu numai că a desfășurat și a practicat filozofarea speculativă, dar a făcut eforturi eroice pentru a-și dezvălui esența celorlalți, pentru a o desfășura în fața ochilor tuturor, pentru a-și formula fundamentele și a-i explica natura. Adevărat, cu toate acestea, rămân încă serioase dificultăți, care necesită pentru înțelegerea și verificarea lor a unor tensiuni mari în limitele experienței cognitive personale; Nu degeaba Hegel și-a câștigat reputația de unul dintre cei mai dificili gânditori filozofi. Cu toate acestea, există mai puține dificultăți insurmontabile aici decât se crede în mod obișnuit, iar esențialul este de înțeles. Filosofia lui Hegel, ca orice filozofie adevărată, nu poate fi înțeleasă doar prin gândire; aici este necesară participarea experienței spirituale reale în componența sa deplină; în special participarea imaginaţiei creatoare. „Gândirea speculativă”, care este elementul și elementul acestei filozofii, este o gândire atât de saturată de opera imaginației, atât de îmbinată cu ea, încât nu poate fi înțeleasă de gândirea logico-formală obișnuită și chiar critică kantiană. Un teoretician educat în gândirea formală, citindu-l pe Hegel, va experimenta un sentiment neobișnuit de dureros că efortul maxim al sufletului său, străduindu-se să înțeleagă ceea ce citește, rămâne infructuos sau aproape inutil. În curând se va confrunta cu o dilemă în care fie ceea ce se citește este lipsit de sens, fie

cititorul însuși este lipsit de un dar pentru filozofie și întreaga încercare, în cel mai bun caz, se va sfârși în nedumerire și refuz de a cunoaște în continuare. Se poate ca toți oamenii să cadă pradă acelei prejudecăți inconștiente că instrumentul cu care sunt obișnuiți personal trebuie să se potrivească sau să corespundă fiecărui subiect și conținut; în orice caz, uneori plătesc scump pentru eroarea acestui punct de vedere. Înainte de a scrie sau a judeca despre Hegel, este necesar să se dea seama care a fost esența abordării sale cognitive asupra obiectelor, adică încearcă să-i înțelegi felul de a gândi, pentru a repeta apoi acest fel cu sufletul tău, a-l asimila și abia apoi începe să-i studiezi lucrările; cu alte cuvinte, pentru ca Hegel să fie dezvăluit ochiului spiritual, este necesar ca acesta să învețe să vadă într-un mod nou, sau, și mai simplu: reînnoirea instrumentului va face accesibil ceea ce este investigat.

Toate acestea pot fi exprimate în felul următor: pentru a-l înțelege pe Hegel, este necesar să încercăm să abordăm fenomenologic Filosofizarea sa, adică să dezvăluim structura interioară a actului său de gândire. Și întrucât, după Hegel, „abstractitatea” este natura gândirii, iar „speculativitatea” este proprietatea sa principală, această analiză fenomenologică poate oferi prima reprezentare vizuală a esenței „abstractului-speculativ”.

Pentru a ne face o asemenea idee, trebuie să începem prin a uita ce s-a crezut înainte și spre ce părere s-a înclinat până acum *) · trebuie să rupă și cu vorbăria goală neobiectivă *) a gândirii raționale și cu vagul călduțului. sentimente și dispoziții 3). Primul lucru de care gânditorul speculativ are nevoie este capacitatea de a se lepăda de sine în cunoaștere; nu numai pentru a se despărţi, măcar pentru o vreme, de metodele şi invenţiile „proprii”, sau pentru a fi mereu gata să recunoască greşeala „cuiva” de îndată ce subiectul o descoperă; dar mai ales pentru a putea elimina și lichida, sau măcar izola în suflet pulsația normală a înclinațiilor personale și a interesului afectiv personal din situația pură obiectivă care trebuie dezvăluită în obiect. Una dintre convingerile fundamentale ale lui Hegel, pe care el, la fel ca Bolzano, a preluat-o din atmosfera filozofică creată de Critica rațiunii pure, este că gândirea „întoarsă spre interior” are de-a face cu o anumită obiectivitate obiectivă, nu numai că nu mai puțin, ci incomparabil mai mult.
*) Păstrată. 107. Ohi. 230.
2) „Das gestaltlose Sausen des Glockengeläutes”. Phan. 164.

obiectiv decât realitatea sensibilă a lumii exterioare. În zilele noastre, această convingere poate părea ciudată doar cuiva care nu este deloc versat în filozofie *), sau care este obișnuit să nu se îndoiască de realitatea lucrurilor exterioare și să trateze cu îndoială ceea ce nu se pretează la percepții și percepții exterioare. standardele. Psihologia modernă nu are nicio îndoială cu privire la obiectivitatea subiectului său - realitatea interioară, psihică pe care o investighează. Dar acest lucru nu este suficient: în logica modernă, datorită lucrărilor lui Bolzano, Husserl și, într-o oarecare măsură, Cohen, îndoielile cu privire la obiectivitatea conținutului cel mai imaginabil, ceea ce este conceput în gândire – sensul – dispar rapid. „Obiectivitatea” este dată nu numai „în exterior”, ci și „în interior” – aceasta este punctul de vedere care câștigă din ce în ce mai mult dreptul la cetățenie. „Adevărata obiectivitate” este dată tocmai nu într-un mod „extern”, ci doar într-o „imagine interioară” – așa era punctul de vedere al lui Hegel; are, fără îndoială, o istorie complicată în filosofia care a precedat-o, dar a fost gândită și exprimată de el cu atâta forță și deplinătate încât poate fi numită cu adevărat „viziunea lui Hegel” prin excelență. Trebuie să admitem că Hegel este unul dintre precursorii obiectivismului logic modern; deși este la fel de sigur că logica științifică nu își va repeta eroarea Fenomenologică fundamentală.
Conform acestui punct de vedere, Hegel caută mai întâi să dezamăgească sufletul filosofator în obiectivitatea lumii exterioare, apoi să-i dea acces la o nouă obiectivitate „internă”. Aversiunea față de primul este o condiție indispensabilă pentru pătrunderea în a doua. Abstracția rațională l-a învățat deja pe suflet să gândească în afara văzului și auzului, să concentreze intensitatea vieții interioare nu pe înclinația centrifugă, ci pe cea centripetă a sufletului. Această mobilizare a energiei spirituale cu direcția ei „în interior”, în interior, își primește acum justificarea pozitivă: a fost necesar să ne obișnuim cu gândirea rațională pentru a „învăța apoi să gândim speculativ” 4) Căci gândirea speculativă nu este doar gândire abstractă, dar ceva mai mult: gândirea, combinată în mod deosebit cu contemplarea.

Contemplarea, așa cum se știe deja, este relația directă a conștiinței cu obiectul său. Așa este deja în experiența poetică și mistică. Există un caracter de relație directă-
„Eine warme Nebelerfüllung”. Phan. 164.
') Cp Glaub. 96 W. Beh. 357. Phan. 226 Jurnalul III. 267. 332.
8) miercuri. Niet. 315. Rei. I. 193.
4) Niet. 348.

este chinuit de o anumită uitare de sine; se pierde reflexul conștient la ceea ce se întâmplă 4); dispare ceea ce am numit „al meu”; sufletul trăiește „în afara timpului și spațiului”; se cufundă în obiectul contemplat, se dăruiește acestuia, se contopește cu el; ea este în întregime – în el, ea este – numai el 2). Și, întorcându-se de la o asemenea contemplare, sufletul trăiește frică și surprindere, neînțelegându-și profunzimea 3). Într-o asemenea forță, concentrare și puritate a contemplației, dar deja îmbinată cu gândirea, saturată de gândire și, la rândul ei, saturată de gândire, cunoașterea dezvăluie adevărata esență obiectivă a tuturor, pentru a folosi termenul lui Kant, „lucru în sine”. " Acea fatală distorsiune subiectivistă a obiectului „absolut”, care a fost remarcată și propusă de Filosofia empirică engleză, pe care Leibniz o considera înlăturată prin intermediul gândirii, iar Kant o recunoaște ca inamovibilă prin nimic și blocând accesul la cunoașterea umană la lucru. în sine – această calomnie subiectivistă a tuturor lucrurilor este cognoscibilă, dispare pentru Hegel ca urmare a recunoașterii gândirii contemplative. Un gând contemplativ se gândește la obiectul său cu acea forță de imersiune absolută, care lichidează mediul subiectiv finit al conștiinței „refractoare”, îl elimină complet, îl anihilează. Forma timpului, la care sunt „nituite” sentimentul interior și categoria lui Kant, dispare aici ca urmare a tensiunii mentale, care se rezolvă în fuziune directă cu obiectul. Această fuziune directă a gândirii contemplative cu obiectul a fost pentru filosofia lui Hegel sursa celei mai mari puteri și în același timp a celei mai mari erori.
Gândirea speculativă este gândirea. Prin urmare, subiectul său nu este empiric concret unic, ci pur, abstract și universal. Adevărat, abstractitatea speculativă și universalitatea speculativă sunt deja ceva diferit și nou; dar principalul lucru care a fost apreciat în gândire din vremea lui Socrate și Platon până în zilele noastre - suprasensibilitatea, determinarea și stabilitatea sa 4) - este evident și în filosofia speculativă. Gândirea speculativă este îndreptată spre ceea ce este extrasenzorial și suprasensibil; nu se mai agață de concret-empiric ca sursă a [conținutului său δ), nu are nevoie de el, nu împrumută de la el, nu i se aplică.
*) Comparați, de exemplu, Glaub. 103. 104.
s) Cf. poezia „Eleusis**. Ros. 78. 79.
3) Ibidem.
4j În „stabilitatea” sensului, Hegel a apreciat, desigur, nu „identitatea neschimbătoare”, ci repetarea cu mobilitate regulată.
*) Cf. W. Beh. 357. Phan. 226. Jurnal. Sh. 267. 332. Recht. 280.

Ea permite înțelegerii să-și pună la dispoziție „determinitățile stabile” pe care le-a crescut sau, după cum spune de obicei Hegel, „universalitățile abstracte” și începe cu ele ca un element care are un minim de permisibilitate filosofică. Acest element este „abstractul în

general”, produsul gândirii, ceva gândibil, un concept în sensul cel mai general al cuvântului.
Dar în timp ce gândirea rațională abordează „conceptul” ca din exterior, din exterior, ca unele date empiric și supuse prelucrării conținutului, în timp ce ea însăși rămâne o Funcție a sufletului subiectiv uman, gândirea speculativă nu se caracterizează prin aceste trăsături. Gândirea rațională obișnuită formează „unu”, obiectul ei formează „doi”. Gândirea înțelegerii este convergența, comparația, contactul a două părți; această compoziție duală persistă pe parcursul întregului proces de gândire, care se termină cu o separare indiferentă, nedureroasă. Gândirea este radical divorțată de subiect, subiectul de obiect, actul cunoaștere de conținutul cognoscibil. Subiectul și obiectul nu sunt una, deși intră în unitate Efemeră. Subiectul nu se dizolvă în obiect, obiectul nu dispare în subiect, nu se contopește, nu se identifică cu el. „Conștiința umană” este originală, la fel cum „lucru” studiat, „măsurat” de el, este și original.
În gândirea speculativă, toate acestea sunt inversate. Gândirea speculativă nu este doar gândire, ci împreună cu ea, ca atare, contemplare. Aceasta înseamnă că dualitatea, interacțiunea, medierea *) lasă loc unității imediate, unității dincolo de scindare, dincolo de dualitate, dualitate etc. Din punct de vedere descriptiv și psihologic, aceasta poate fi imaginată în așa fel încât „pentru ultima oară” o anumită „convergență”. de conștiință” are loc. cu subiectul”, ci o convergență în care cei care s-au adunat se contopesc, formând o nouă formație mentală și contemplativă – identitatea subiectului-obiect. Această identitate este, după Hegel, principiul și esența oricărei speculații filozofice adevărate 3).
Trebuie înțeles din două părți: din latura empirico-psihologică și din partea metafizico-ontologică. Căci identitatea subiectului-obiect înseamnă, în cuvintele lui Hegel: în primul rând, contopirea unei singure conștiințe umane cu un conținut imaginabil,
În mod caracteristic, de exemplu, Log. Sh. 332.
*) Medierea este de obicei înțeleasă de Hegel ca condiționarea unui element față de o relație cu „alteritatea” – cu elementul B; cf. Phan. 16.74.76.79.494.Jurnal. G 63. 74. 92. 110. 200. 235. Log. P. 3. En. I.19.165.
·) Mier. Diff. 162. 163. 276. Enc. Sh 284-285 (z), etc.

în al doilea rând, orientarea metafizică revelată cognitiv (ca urmare a acestui fapt) a spiritului absolut spre sine. Primul este ratio cognoscendi al celui de-al doilea; al doilea este ratio essendi al primului.
Contopirea unei singure conștiințe umane cu conținutul pe care ea îl crede se realizează, așa cum s-a spus deja, ca urmare a faptului că gândirea dobândește puterea de contemplare, iar contemplația este dată în întregime lucrării gândirii; de aceea Hegel insistă asupra abstracţiei complete a forţei contemplative a respiraţiei din mediul senzual, exterior * 4 * *). Saturat de puterea imaginației s) gândirea nu mai fixează și combină pur și simplu conceptele sale, lustruindu-le suprafața și îmbunătățindu-le aranjarea. Nu: ea trăiește în ele, trăiește în ele, impregnată cu ele și pătrunzând în ele. Conștiința se transferă obiectului 3), i se dă 4), rămâne în el *). Se adâncește în el β) atât de mult încât obiectul devine pentru el ca al său 7); mai

mult, se uită de sine 8 * * * *) şi se pierde în acest „inconştient” e) gândire, gândire în esenţa conceptului. Sufletul trebuie, parcă, să-şi ţină respiraţia şi să permită obiectului să se stăpânească pe sine *°), să se controleze, să se mişte) după propriile sale legi interne, fără a interveni deloc, fără a introduce nimic arbitrar din el însuşi şi fără a încălca independenţa obiectului | 2). Conştiinţa sufletului individual trebuie astfel dizolvată în obiectul uitării de sine. Nu numai atât: să uite complet că această uitare de sine în general a fost întreprinsă de ea în scopuri de cunoaştere, ca un fel de dispozitiv cognitiv. Cel care recunoaşte conştiinţa umană (das menschliche Bewusst-sein) ca ingredient necesar al oricărei cunoştinţe, ca ceva absolut 13), îşi închide accesul la gândirea speculativă. Speculaţia necesită „distrugerea” conştiinţei însăşi4*) ca finită şi subiectivă. „Finitudine subiectiva, senzual si reflexiv

*) Cf. Glaub. 96., unde „empirisches Bewusstsein zuGrundegeht in Vernunft-anschauung”.
*) „Einbildungskraft”, Glaub. 42. 46. 92. 154.
') Phan. 42-43.
4) Phan. 5 Enc. III. 313(z).
*) Phan. 5.
·) En. I.44 Enc. IH. 313(z).
') Phan. 46. 47.
·) Phan. 5.
θ) Dif. 188. 199.
<0) En. I. 44. 45. Enc. IH. 313(z).
„) Phan. 46. 47.
Phan. 46. 47. Rect. 65. 66.
") Glaub. 32.57.
„) Diferenţa. 188.

eul gânditor, totul al meu”, „totul meu finit” să piară J) Să ardă toţi „ţânţarii subiectivităţii” înţepături în acest foc devorator, să piară însăşi conştiinţa acestei dăruiri de sine şi a acestei anihilări; dar dacă mai rămâne o reflecţie asupra anihilării oricărei reflecţii sau a „subiectivităţii” conştiinţei că subiectivitatea a fost abolită, atunci subiectivul a fost salvat de la distrugere şi esenţa obiectivă a obiectului va fi distorsionată. Hegel, ca şi Kant, recunoaşte subiectivitatea senzuală ca o piedică şi o distorsiune * 2 3): ceea ce este admis ca ceva „subiectiv” este astfel recunoscut ca ceva non-absolut 4 *). Cu toate acestea, această interferenţă, în opinia sa, este detaşabilă, iar distorsiunea poate fi evitată; adevărat, nu în experienţa externă, ci în interior; şi, mai mult, nu în viaţa sentimentelor, emoţiilor şi stărilor de spirit b), ci în viaţa gândirii. Acest lucru se realizează nu prin abstractizarea gândirii, ci prin puterea intuiţiei, gândirea intuitivă. Hegel mărturiseşte şi stabileşte posibilitatea depăşirii psihologismului şi antropologismului în cogniţie pe această cale. Ceea ce încă păstrează o relaţie cu „capacitatea cognitivă umană” este cu siguranţă ceva finit şi subiectiv. Potrivit acesteia, cunoaşterea esenţei absolute, necondiţionate necesită o totală irelevanţă pentru uman şi subiectiv. O astfel de irelevanţă sau imediate este revelată în intelectul contemplativ, sau „contemplarea interioară suprasensibilă” 7), care formează baza oricărei filosofii 8 9).
Astfel, din punct de vedere psihologic-descriptiv, identitatea subiectului şi obiectului constă, ca să spunem aşa, în victoria

obiectului asupra subiectului, sau, mai bine zis, în ștergerea voluntară, autoanihilarea subiectului, ca așa, în fața situației obiective care trebuie să i se dezvăluie. Întrucât adevărata energie a cunoașterii filozofice și subiectivitatea sunt incompatibile (®), subiectivitatea se lichidează, dizolvându-se complet în conținut imaginabil. Subiectul ca atare, acest început al oricărei finitudini10),

<) Glaub. 59.
2) Cf. remarci critice la adresa lui Jacobi; de exemplu, Glaub. 103. 104.
3) Cf. cu excepţia celorlalte locuri indicate: Glaub. 76. 97. 111. Enc. III. 119 (z). 309. 310. 311.
4) Glaub. 32.
*) Cf. Buturuga. IP. 21. Enc. I. 37. Enc. IP. 320. Hinr. 302.
*) Glaub. 41.
y) Jurnal. III. 332.
8) Diferență. 272.
9) «Unvertraglich», Krit. ¿8.
<0) De exemplu, Glaub. 14. 59.

originalitatea, singularitatea *), dependența, singularitatea *), particularismul, șansa 8) și interesul propriu *) nu mai sunt acolo: totul este în obiect. Pare să asculte vocea obiectului, muzica ideilor*); sau privește, examinează (zusehen, betrachten) * 3 4 * 6) esența obiectului; în orice caz, el percepe doar ceea ce este în obiectul de pe față 7 8); sau ascultă necesitatea interioară a obiectului revelat în el, aducându-l la conștient mai târziu 8), formulând-o în cuvintele 9). Toate aceste expresii și Formule sunt, desigur, nu mai mult decât caracteristici figurative folosite în scopuri populare și exoterice; contemplarea interioară — nu vede, nu aude; este suprasensibil. Totuși, experiența suprasensibilă este încă experiență *“). Gândirea speculativă se pretează și la un fel de observație, de observație internă, accesibilă doar celor care se gândesc11); psihologic vorbind, gândirea va avea întotdeauna Forma autoactivităţii interioare a subiectului1') desprinsă de lumea exterioară şi retrasă în sine. Este această experienţă speculativă internă pe care Hegel încearcă să o apropie de conștiința profanului prin descriere.

Acum este clar că „moartea” subiectului în obiect nu este în sensul strict al cuvântului „moarte”. Aceasta este, parcă, retragerea periodică a subiectului în sfera obiectivă a conținutului logic, unde este atașat temporar de o stare și ordine supratemporale. Această retragere într-o stare de dizolvare a obiectului este înlocuită de o întoarcere la dualismul empiric obișnuit, la bifurcarea subiectului și obiectului. Dar conștiința filosofează numai în dizolvare; numai uitarea de sine speculativă într-un obiect imaginabil este cunoaşterea filozofică. În această identitate speculativă cu obiectul, conștiința nu se stinge, ci persistă; este eliberat, este adevărat, de subiectivitate, de originalitatea individuală, de limitările sale personale și de țesutul mental determinat empiric; dar

*) De exemplu, Glaub. 76.
De exemplu Enc. BUNĂ. 119(z).
3j, de exemplu, Jurnal. BUNĂ. 111 Enc. BUNĂ. 309.
4) Enc. III. 359.

*) Cf. Glaub. 74.
Phan. 46. 47. 69. 101. Recht. 65. 66.
7) „Nur aufnehmen, was vorhanden ist”, Log. T. 62.
8j Recht. 66.
s) Phan. 42. 43.
mier. Enc. I. 14.
„) Rei. I. 125.
4 Enc. I. 44. Niet. 344. Raumer. 353.

ramane constiinta4) Se ridica la obiectivitate, devine constiinta obiectiva2). Ea trăiește în obiect ca liber de orice particularitate și „creează doar universalul”, în care este „identic” cu toți indivizii 3). Aceasta înseamnă că „logicul” sau obiectul însuși domnește în el. Aparent, Hegel nu a observat că aici apare o anumită dificultate esențială, care constituie o problemă cardinală pentru orice filozofie intuiționistă. Oricine recunoaște posibilitatea unei evadari intuitive din subiectivitate, din mediul ei, din influența sa, efectul ei distorsionant asupra procesului și rezultatului cunoașterii, va trebui inevitabil să stabilească anumite semne sau limite de la care începe acest tărâm al adevăratului obiectivism, eliberat de „accidente” și arbitrariul unei singure conștiințe. De obicei, această problemă este lăsată deoparte; bineinteles, nu din lasitate, prin prisma dificultatii ei, ci datorita faptului ca un intuitionist cu adevarat talentat este atat de ocupat cu subiectul care i-a fost dezvaluit, atat de cufundat in epuizarea practica si cognitiva a acestuia, in realizarea semnificativă a intuiției, acea reflecție asupra caracterului și compoziției sale, asupra limitelor și competenței sale formale, i se pare o chestiune secundară, nu atât de importantă, poate chiar o chestiune exoterică; în timp ce gândirea diferențiatoare a analistului este mai aproape de privirea raționalistă în urmă și distanțarea, rezolvând întrebarea „cum”, înainte de a rezolva întrebarea „ce anume”? Deci Kant rămâne un epistemolog atât în etică, cât și în estetică, în timp ce Hegel dezvăluie intuitiv realia atât în Logica, cât și în Fenomenologia spiritului. El nu are o „teorie a cunoașterii” separată; doctrina esenței cunoașterii este împrăștiată în scrierile sale, uneori sub formă de explicații propedeutice, mai des sub formă de polemici sau instrucțiuni separate, date întâmplător. Și tot ceea ce poate fi găsit la el în sensul criteriului obiectivismului intuitiv este „uitarea despre uitarea de sine” și „identitatea cu toți indivizii”.
Totuși, prezența primului, chiar și cu toată autenticitatea și completitudinea ei, nu poate decât să garanteze imediatul procesului de gândire și integritatea stării cognitive, dar nu și adevărul rezultatului obținut. Căci gândirea holistică și direct îmbinată poate duce la eroare, iar isprava celei mai înalte tăgăduiri de sine a gândirii, chiar dacă garantează împotriva distorsiunilor subiective perceptibile de conștiință, nu protejează împotriva subiectelor ascunse.
*) Cf. în special Diff. 270.
*) Vezi Enc. III. 147-148 (z).
Vezi Enc. I.44.

abateri lingvistice: șoaptele inconștientului sunt viclene și insinuante, iar formele calomniei sale sunt neașteptate și variate, cu atât mai mult cu cât reflexivul „Argus s-a retras și și-a atins visul

ochilor”. În mod similar, nici al doilea criteriu nu rezolvă problema. Acea „identitate” a oamenilor, pe care o indică Hegel, și „universalitatea” elementului creator al gândirii, nu poate avea în gura lui un sens empiric – O coincidență sau „acord” faptic a rezultatelor gândirii la toți oamenii: disprețul pentru „universalitatea” inferioară, empirică, ca atare. Ca să nu mai vorbim de faptul că vârtejul temporalității și întâmplării, înconjurând în sine tot ceea ce este empiric, face într-adevăr imposibil un astfel de acord și că calitatea „adevărului” nu poate fi garantată prin acordul multor opinii (cuantificarea empirică a criteriului) . Sensul metafizic al „identității” și „universalității” este deja ceva din Sfera neverificată a obiectului de altă lume; ceva deja cunoscut de acea gândire intuitivă, al cărui criteriu al adevărului este căutat în zadar de scepticul care se interesează.
În calitate de intuiționist adevărat și consecvent, Hegel preferă practica gândirii contemplative acestor reflecții epistemologice și răspunde, de obicei, cerinței raționaliste a demonstrațiilor cu o indicație demonstrativă a esenței obiectului pe care îl vede, „arătarea” lui, descoperirea în desfășurare a situație obiectivă care i s-a deschis. : cel însetat de adevăr să verifice desfășurarea cu o experiență cognitivă autentică. Îndoielile preliminare ale epistemologului nu îl excită și nu îl întârzie pe Hegel; îl invită pe căutătorul de cunoaștere să înoate cu el în elementele subiectului, predându-se ascultător valurilor sale; tendinţa de a cultiva în distincţii priceperea irealizabilă, atât de caracteristică metodologilor moderni, nu îi este caracteristică. Forța lui Hegel constă în cunoașterea intuitivă eroică realizată a subiectului.
Dar tocmai în această eroică realizare a gândirii speculative se află sursa erorii fundamentale a lui Hegel. O atitudine disprețuitoare față de reflecția epistemologică a dus la faptul că autorul Fenomenologiei Spiritului, care a suferit intuitiv în ea toate tipurile principale de combinație dintre conștiință și obiect, a lăsat ideea analizei fenomenologice (adică fenomenele în sarcina sa). esență), - a dus din această istorie speculativă a iluziilor umane o schimbare fenomenologică fundamentală și ambiguitate în ea.

abordarea subiectului și cunoașterea acestuia. Fără îndoială, Hegel însuși știa despre această schimbare; dar nu a considerat-o o schimbare. El a practicat în mod conștient această obscuritate și a luat consecvent roadele ei; dar credea că totul era clar în ea și că văzuse totul aici până la capăt. Întreaga sa doctrină a conceptului speculativ se bazează pe această confuzie; din acest sol crește toată esența metodei sale dialectice. Formal, fără conținut, învățătura lui Hegel stă și cade odată cu această eroare. Iar înțelegerea filozofiei sale necesită o claritate deplină în acest punct.
Deja atunci când Hegel expune neputința cunoașterii sensibile și viciile filozofice ale concret-empiricului, un ochi atent constată involuntar faptul că argumentele sale sunt îndreptate aproape exclusiv către așa-numita experiență „externă”, către totalitatea lucrurilor din spațiu. și la percepțiile „cauzate de acțiunea acestor lucruri” pe sufletul uman. Sfera „sentimentului interior”, pentru a folosi termenul lui Kant, rămâne de obicei pe margine; Hegel condamnă rareori „temporalul”, concentrându-se mai ales pe „spațio-temporal”; lumea interioară de la bun început primește, parcă, un fel de poziție privilegiată. Acest lucru se datorează parțial faptului că materialul

pur temporal este mai puțin vinovat pentru principalul viciu al existenței senzuale și al cunoașterii – abstract-discretitatea: timpul, ca atare, comunică acelor elemente care sunt implicate în el, unele, deși nu sunt speculative, dar totusi fluiditate mobila, legatura reciproca, chiar fuziune. Fie ca aceasta mobilitate sa fie irationala, haotic complexa, lipsita de gandire si de necesitate imanenta. Pur temporalul este încă mai aproape de sufletul lui Hegel decât spațio-temporal, la fel cum gândirea lui profundă tăce fără speranță la vederea maselor muntoase „veșnic moarte” și dezvăluie prototipul spiritului în mișcarea cascadei „maiestuoase”. 1). Dar motivul principal al acestei preferințe este, desigur, că zona „interioară” conține acea sferă specială, exclusivă a gândirii și cunoașterii speculative, asupra căreia, ca asupra proprietății cele mai esențiale a spiritului, Hegel a purtat o luptă filozofică. În conformitate cu aceasta, explicațiile separate ale acesteia disting treptat din întregul domeniu al lumii interioare acele sfere care rămân implicate în timp și împărtășesc soarta principală a empiricului concret: astfel, desigur, sunt toate senzațiile și percepțiile senzoriale, ca atare, contemplaţia 2), reprezentările 3) şi grupul afectiv-emoţional

*) Vezi Reisetagebuch duroh die Berner Oberalpen. Ros. 474. 478. 483. 489.
') Comparați, de exemplu, Jurnal. Sh. 21. Nipg. 302.
*) Compară, de exemplu, Phãn. 200. 429. 445. 519. Jurnal. I. 136. Ene. Sh. 322. 330 și altele.

experiențe *). Toate acestea rămân personale, subiective în cel mai rău sens posibil s); aceasta este sfera care, deși are gândirea în baza sa metafizică * * 3), nu se ridică ea însăși în Sfera obiectivă a acesteia din urmă, fiind străină de ea primordial și calitativ.

Această sferă inferioară și subordonată a lumii „interioare” i se opune în mod clar și distinct sfera substanțială superioară și dominantă a sufletului – Sfera gândirii și, ulterior, sfera voinței care iese cu hotărâre și se învecinează cu ea. Dacă senzațiile, percepțiile, contemplațiile, ideile și afectele sunt personale și subiective, atunci gândirea și voința sunt în esență „obiective”. Dacă prima Sferă este impregnată sau infectată cu sensibilitate, atunci a doua este suprasensibilă 4*), supraempirică. Dacă sufletul, care trăiește în Formele inferioare, rămâne în finit, este atașat de el, atunci ascensiunea către Formele superioare este plecarea lui către sinele infinit). Prima sferă este tărâmul întâmplării, al necesității empirice proaste, al nelibertății, al „constrângerii psihologice” 6), dimpotrivă, gândirea și voința sunt libere, necondiționat libere, complet libere 7) sau, ceea ce este același lucru, supuse exclusiv lor. necesitatea proprie, imanentă lor, spirituală . Prima Sferă este Sfera sufletului; gândirea transformă sufletul într-un Duh 8 *). Sufletul, care s-a așezat pe senzații și sentimente, gravitează spre animal; este gândirea că este ceea ce deosebește omul de fiară 3). Nu numai atât: gândirea este un semn care marchează originea divină (Ursprung) a unei persoane10 *); această definiţie este comună omului cu Divinul11). Este clar că diferența calitativă dintre cele două Sfere ale lumii interioare crește în Hegel într-un abis; pe drumul de la suflet la Spirit, constiinta trebuie sa faca o anumita separare (Abrechimg) si un salt (Sprung)1'); iar în cele din urmă viața interioară nu este

Noțiunile lui Hegel de „Vorstellungen” ocupă uneori o poziție de mijloc între concret-empiric și abstract-formal.

*) „Gefühle”; vezi Jurnal. Sh. 21. Enc. I. 37. Hirr. 302. Rei. I.74
8) Rei. I.74.
H Vezi Enc. III. 111. (z.).
*) W. Beh. 306 Enc. I. 107. Hirr. 302.
s) Cf. de exemplu Glaub. 70 Jurnal. I.54.148. Enc. I. 107. Enc. III. 452. Rect. 73-74.
e) Cf. de exemplu W. Beh. 405.Log. I. 19. Sală de sport. 170. Rei. I.74.
7) Cf., W. Beh. 405. 406. Sală de sport. 170. Jurnal I. 61 148. Enc I. 20. 22. 25. 44.
Enc. PI. 163-164. 232.322. 452 Ph. G. 16 și alții,
8) Vezi Ene. I. XXII.
ô) Rev. Phan. 55. Enc I. 4. 5. 107. Enc. III. 111 Ph. G. 11 şi altele.
<°) Hinr. 281.
Ph. G. 38.
Ene. I. 107.

lovka se desfășoară într-o simbioză misterioasă a infinitului și a finitului.

În această înțelegere generală și de bază a sufletului, prezentată în învățăturile lui Hegel, este remarcabil că stările reale, vii cunoscute ale țesutului mental real, ca atare, sunt introduse și incluse în compoziția substanței spirituale metafizice; ei, fără a-și pierde proprietățile caracteristice de „viață” și „conștiință”, intră în țesătura Spiritului. Este, privind de jos cu un ochi empiric, tot un suflet; dar în esență și în demnitate și în alte proprietăți indicate, acesta este deja un Spirit. Linia dintre elementele obiective și subiective ale gândirii este trasată de Hegel în limitele conștiinței reale vie a sufletului uman. Conștiința care trăiește într-un obiect, dacă este cufundată în obiect dezinteresat, este deja tărâmul obiectului, este deja obiectul însuși: o deschidere cognitivă și o condiție spirituală pe termen lung. Conștiința uitatoare de sine, fuzionată intuitiv cu un obiect imaginabil, este totuși conștiință, deși nu finit-empiric-uman; ea, este adevărat, a uitat de sine și de actele sale, dar a rămas o conștiință; inconștiența inerentă contemplației este eliberarea de „sine”, de subiectivitatea accidentală-personală, limitat-individuală; totuși, aceasta nu este moartea conștiinței, ci doar contopirea ei cu obiectul. Toate acestea pot fi imaginate în așa fel încât obiectul, așa cum ar fi, „se revarsă” în elementul conștiinței eliberat de subiectivitatea proastă, îl umple, îl stăpânește, se creează pe sine în el. Un obiect trăiește sub forma conștiinței, iar conștiința trăiește sub forma unui obiect. Obiectul se desfășoară în elementul conștiinței, în mediul său, în elementul său, în mijloacele sale; obiectul, așa cum spune, se exprimă în funcția de conștiință. Cu toate acestea, aici nu există dualitate, două principii, ci un singur lucru: obiectul conștient și conștiința obiectivă stau în amestec și contopire inseparabilă, în „identitate”. Contopindu-se cu obiectul, conștiința primește de la el obiectivitate, suprasensibilitate, infinit, libertate, spiritualitate și divinitate; contopindu-se cu conștiința, obiectul primește de la acesta conștiință, viață și „mobilitate”. Ca urmare, se formează ceva nou, care nu a mai fost niciodată: subiectivitatea obiectivă sau obiectivitatea subiectivă – identitatea subiectului și obiectului – subiect-obiect.

Fenomenologic vorbind, trebuie să admitem că „viața uitată de sine într-un obiect” nu este altceva decât modus vivendi al sufletului uman.

Adevărat, un astfel de modus vivendi, care privează termenul „uman” și termenul „suflet” de toate proprietățile și nuanțele odioase: „omul” nu mai este un om-animal, ci

uman-divin; „Suflet” nu mai este sufletesc-temporal-personal, ci sufletesc-supratemporal-suprapersonal, sufletesc-spiritual. Aceasta înseamnă că în interiorul „sufletului uman” (în sensul cel mai larg al cuvântului) există „suflet-animal” și „suflet-divin”, și că, în consecință, gândirea speculativă, rațiunea contemplativă, cunoașterea științifică, filozofia - toate acestea. este modus vivendi spiritual al sufletului. Sau cu alte cuvinte: este modus vivendi al Spiritului în „suflet”, obiectul din conștiință. Dacă abordăm această nouă formație din punct de vedere obișnuit, atunci se va dovedi a fi o stare a sufletului care a intrat în subiect; dacă o definim din partea speculativă, atunci se va dovedi a fi starea unui obiect care s-a regăsit într-un element al conștiinței.
Dacă luăm în considerare toate acestea, atunci eroarea fenomenologică fundamentală a lui Hegel, pe care Trendelenburg a muncit atât de mult s-o descopere la vremea lui, va fi de înțeles. „A fi conștient de un obiect” înseamnă, în limitele filosofiei speculative, „a gândi la un obiect”. Obiectul gândit, obiectul gândirii, este sensul. Prin urmare, tot ceea ce s-a stabilit în raport cu „subiectul” și „obiectul” se referă în mod esențial la sens. Identitatea „subiect” și „obiect”, sau „conștiință” și „obiect”, este o fuziune a gândirii și a sensului. Un adevărat eveniment mental, un act de conștiință, un proces viu al unui suflet viu, conform definiției fundamentale de bază a lui Hegel, se contopește într-o unitate metafizică indistinguită cu un sens obiect imaginabil. O dată pentru totdeauna și categoric, filosoful speculativ refuză să separe aceste două laturi: gândirea sensului și sensul imaginabil sunt pentru el fundamental aceleași, un singur ceva spiritual, inseparabil1) Gândirea sensului, acest modus vivendi al sufletului uman, nu este, conform învățăturii sale, nimic, ca sensul însuși imaginabil; orice altă înțelegere, divizionatoare, a „gândului” este un produs al unei reflecții raționale proaste, o greșeală și o amăgire. Starea sufletului, cufundată intens și dezinteresat de gândire în conținutul sensului, este însuși sensul care s-a găsit în elementul sufletului care gândește dezinteresat. Este imposibil să luați în considerare gândirea separată și sensul separat, pentru că atunci gândirea va fi rea, subiectivă, gândire personală limitată, iar sensul va fi un concept rău, abstract, mort. Întreaga critică a abstracției formale dată de Hegel se bazează pe necesitatea combinării, îmbinării, îmbinării acestor laturi de obicei detașate. Întreaga esență a spe- *
*) Compară, de exemplu, Phăn. 151.

gândirea cultivă constă în respingerea acestei rupturi şi în mărturisirea unei indistincte unităţi de gândire şi sens.
A doua mărturisire duce la consecințe extraordinar de semnificative și profunde. Ea neagă la rădăcină întreaga mentalitate filosofică, care a lucrat timp de secole pentru a adapta gândirea la esența specifică a subiectului; psihologia gândirii și logica sensului sunt științe, de la bun început declarate false de Hegel. În locul lor, Hegel încearcă să creeze o „psiho-logică a gândirii, uitatoare de sine” metafizică extrem de ciudată. Filosoful speculativ nu recunoaște categoric specificul categoric al experienței emoționale, pe de o parte, și situația

semantică, pe de altă parte, ca ultimul cuvânt al filosofiei științifice. Fie aceasta o originalitate categorică, conform căreia gândirea este ceva mental, subiectiv, temporar, real, în proces, concret, individual și nerepetabil, iar sensul este ceva suprapsihic, obiectiv, supertemporal, ideal, identic, abstract, universal, repetabil *) – să fie recunoscută această originalitate categorială în Sfera inferioară, subordonată, a purgatoriului rațional, care pregătește elementele și atomii pentru adevărata filozofie. Toate acestea să fie adevărate în domeniul înțelegerii și în logica formală; pentru filosofia speculativă nu este altceva decât o eroare respinsă. Așadar, Hegel se confruntă cu necesitatea de a rezolva, într-un fel sau altul, problema validității universale „imaginare” a legilor logicii formale și a categoriilor care constituie conceptul formal: categoriile de idealitate, universalitate, identitate și abstractitate. A doua soluție la această întrebare constă în faptul că le conferă un sens nou, propriu, determinat de faptul că nu mai sunt categorii de gândire rațională, ci contemplativă. Ele se formează în categorii noi, deosebite, superioare, dominând opozițiile și distincțiile rațiunii și împacând de fiecare dată în conținutul lor ambele părți diferite. Dacă gândirea este reală și sensul este ideal, atunci conceptul lui Hegel este atât ideal, cât și real, adică idealitatea sa este de așa natură încât coincide cu realitatea. Dacă gândirea este singulară (ca un act temporar de conștiință al unui singur individ), iar sensul este universal, atunci conceptul de Ge

*) Înțeleg ideea de semnificație în acel preliminar, dar într-un sens intuitiv, în mod adecvat, sensul indicat, care este Formulat în lucrarea critică a lui N. Vokach „Siegwart și problema logicii”. „Încercare. Phil. și Psych., cartea 109 și PO.

gel și universal și singular, i.e. universalitatea sa este de așa natură încât include individualitatea. Dacă gândirea stă în proces, iar sensul este identic cu el însuși, atunci „conceptul” lui Hegel este atât identic, cât și stă în proces, adică identitatea sa este de așa natură încât nu exclude schimbarea. În cele din urmă, dacă gândirea este concretă și sensul este abstract, atunci conceptul lui Hegel este atât abstract, cât și concret, adică abstractitatea sa este de așa natură încât participă în același timp la concretețe. Conceptul lui Hegel este un fel de idealitate reală, sau o ființă ideală; universalul în individ sau universalitatea individuală; identitate în proces sau proces de identic; abstractizare concretizantă, sau concretețe în elementul abstractului. Toate aceste definiții aparent paradoxale sau, parcă, joc de cuvinte trebuie luate cu profundă seriozitate, așa cum a cerut însuși Hegel: în ele nu există nici ficțiune, nici nebuloasă malignă, ci o teorie întreagă și gândită, deși acum nu mai este acceptabilă. concept.

Conform acestei teorii, gândirea și sensul, îmbinându-se, formează un sens viu, în mișcare, un concept care se schimbă în conținutul său. În timp ce logicianul modern este gata să admită un proces în gândire, dar nu în sens, gândirea contemplativă, după ce a intrat în sens, introduce în ea începutul procesului. Intuiția eroică a lui Hegel are dreptate în efortul său de a îngheța în contemplarea mentală a sensului; cu toate acestea, nu se limitează la aceasta, ci îmbogățește sensul cu el însuși, se introduce în el, cu proprietățile, atributele și categoriile sale și, prin urmare, își schimbă natura. Și ca urmare a acestui fapt, sensul, deși își păstrează toată obiectivitatea aparentă, dezvăluie o

serie de proprietăți care sunt complet de neînțeles pentru o minte nepregătită. Sensul începe să trăiască într-un mod care este caracteristic doar gândirii vii; iar gândirea dobândește o asemenea obiectivitate, asemenea proprietăți, care sunt inerente doar în sens. În același timp, despre gândire, în esență vorbind, nu se mai poate întreba „a cui” gândire este aceasta? Căci individul subiectiv s-a stins și este absent în această Sferă; ordinea lucrurilor, în care cineva gândește ceva în sufletul său, este respinsă și lichidată. În același mod, nu se poate întreba despre un „concept”, „din ce este abstras?” Căci conceptul „este abstractizat de ceva” doar în gândirea rațională, care este deja terminată. Gândirea speculativă ar trebui, din punct de vedere descriptiv, să fie imaginată astfel: un gând, cufundat dezinteresat în obiect, dezvăluie un anumit sens; în afară de aceasta, nu există nimic; există doar unul; este o schimbare în el; o altă schimbare; o altă schimbare; sens,

ca o plantă sau un animal, rămânând în același timp același sens, se schimbă și în schimbarea sa dezvăluie o anumită regularitate. Toate acestea au loc într-un concept, obiectiv, supratemporal; nu în sufletul care se gândește la concept, ci în conceptul însuși, în sensul însuși. Știința spune în cuvinte precise și adecvate despre cum se schimbă conceptul; Și asta e tot.

Cu toate acestea, esența acelor schimbări pe care le suferă natura sensului în învățătura lui Hegel nu se oprește aici. Nu doar conceptele sunt definite de alte categorii, dar sunt și prezentate, trăite diferit; iar aceasta nu poate decât să aibă profundele sale consecinţe metafizice. Acea combinație ciudată de activitate mentală și imaginativă a sufletului, pe care Hegel o numește „gândire speculativă”, nu se mai poate mulțumi cu un conținut uscat și pur imaginabil - un sens urât. Contemplativitatea gândirii constă nu numai în scufundarea dezinteresată a gândirii în obiectul său; dacă totul s-ar rezuma doar la aceasta, atunci un gând ar rămâne un gând, iar specificul categorial al obiectului său – „sensul” – nu ar putea să nu lovească în ochi. Logicianul zilelor noastre, după ce a văzut odată și cu succesiunea adecvată a gândit toată diferența categoric dintre sens și gândire, nu se poate îndoi că sensul în sine nu „trăiește” și nu se „schimbă”, și că dacă „conceptul” este prezentată tocmai cu acestea și altele asemănătoare. proprietăți, atunci gândirea este complicată de munca altor forțe spirituale, iar sensul este împovărat cu ingrediente străine, de exemplu, concret contemplative sau figurative. Hegel nu numai că nu se gândește să nege această complicație și grevare, ci, dimpotrivă, insistă asupra legitimității și necesității lor filozofice. Gândirea singură, ca atare, ruptă de puterea imaginației, de „puterea creatoare a imaginației”, este o gândire rea, rațională, iar produsul ei este o abstracție moartă, nemișcată. Desigur, această putere creatoare a imaginației trebuie îndreptată nu către conținuturi sensibile, ci către imagini suprasensibile: gândirea este „contemplare interioară suprasensibilă”2). Gândirea nu ar trebui să degenereze în fantezie obișnuită practicată în viață și adesea chiar în artă și religie. Gândirea, în timp ce rămâne gândirea, trebuie să fuzioneze cu Fantezia creativă. Dar puterea în-. imagistica, odată percepută în gândire, nu poate decât să-și introducă elementele în obiectul care îi este revelat sau în el. Sensul trebuie să-și piardă inevitabil bezbbraznost și să devină

9 Cp Glaub. 42. 46. 92. 154.

') Buturuga. III. 332.

figurativ, ceva de genul pe care Hegel însuși îl numește „dem unier Auge Sichtbares” *).
Dacă luăm în considerare acel obiectivism intuiționist strict care este atât de caracteristic lui Hegel, atunci nu poate exista nicio îndoială că el a văzut cu adevărat în natura conceptului tot ceea ce a spus despre el. Dar într-un astfel de caz, „conceptul” lui Hegel nu poate fi decât un sens figurat, adică o astfel de semnificație, care a crescut împreună cu imaginarul, poate fi o apariție reală „tipică”, corespunzătoare conținutului acestui sens și purtând numele în uzul de zi cu zi (de exemplu, conceptul de templu este „templu”, și imaginea unui templu prezentată imaginației este și „templu”). Această imagine, contemplată în imaginație, va dezvălui probabil, odată cu manifestarea și consolidarea corespunzătoare a trăsăturilor sale, o asemănare sau chiar o coincidență cu imaginile reale percepute ale obiectelor senzuale: aspectul general și nedefinit al „templului” se va dovedi. , de exemplu, o reproducere eclectică a catedralelor din Mainz, Alb și Palermo; imaginea „ascultării” sau „familiei” se va dovedi a fi formată din idei reale în suflet despre diverse cazuri de ascultare manifestată sau unitate a oamenilor pe baza relației de sânge. Aceste imagini sau apariții imaginare pot rămâne însă în afara manifestării și consolidării, într-o oarecare generalitate și nedeterminare, fără a-și pierde caracterul figurativ-real și fiind în strictă concordanță cu trăsăturile esențiale ale conținutului semantic cu același nume. Este de la sine înțeles că Hegel nu se referă la această simplă corespondență, oricât de strict și adecvat ar fi menținută, ci de identitatea sensului și a imaginii. Gândirea și imaginația, după fuziunea lor, au un singur obiect; iar la acest subiect sensul coincide cu imaginea; sensul este „îmbrăcat” într-o imagine; sensul este o imagine; imaginea este sensul. O știință completă necesită, în cuvintele lui Hegel, ca contemplația (Anschauung) și imaginea (Bild) să fie combinate cu logicul (mit dem Logisclien vereinigt) *) într-o singură formație. Filosofia, obiectele gânditoare, le vede; le crede ca cu ochii ei. Gândirea speculativă are întotdeauna în față în fața conceptului acea imagine „suprasensibilă” (adică inaccesibilă simțurilor exterioare, „dem ãnssern Auge”) a obiectului care l-a captivat cândva pe Platon. Această imagine este prezentă în gândire, vizibilă invizibil pentru ochiul imaginației; sensul este dizolvat în ea, întruchipat în ea, ca în elementul ei integral.
<) jurnal. III. 175.
') W. Beh. 3?4.

Pentru a-l înțelege pe Hegel, este necesar să depuneți un efort creator în suflet, saturând gândul cu lucrarea imaginației: trebuie să vedeți cu imaginația la ce gândește sufletul. Când Hegel vorbește, de exemplu, la începutul logicii despre „ființă” (Sein), ar trebui să se aibă în vedere nu cea mai abstractă categorie, cu conținut abia perceptibil de gândire, dar nici totalitatea „lumii” concrete empirice fiind . Este necesar să ne imaginăm, să ne imaginăm o ființă existentă, reală, care există, dar care este lipsită de orice alte definiții semantice; are un minim de conținut speculativ-logic, atât de minim încât, în golul său, se deschide în „nimic” (Nichts). Dar chiar și acest „nimic” ar trebui imaginat prin puterea imaginației, ca un neant existent, ca un nimic

care nu este absolut și necondiționat absența unui obiect, ci este sensul esențial al „des Nichts”. În aceste sensuri esențiale de „ființă” și „nimic” se dezvăluie procesul de descoperire reciprocă a celuilalt în celălalt, contopindu-le în „devenire” (Werden). Numai cu o astfel de abordare și înțelegere se poate reuși să gândească împreună cu Hegel, în ciuda mărturisirii fundamentale a greșelii sale. Aici are loc un fel de estetizare a gândirii, așa cum a simțit pe bună dreptate Trendelenburg, și nu poate fi înțeles fără reproducerea ei. Atunci numai filozofarea lui Hegel va dezvălui nu numai latura sa raţionalistă, îndreptată spre concept, spre sens şi spre recunoaşterea substanţialităţii sale în fiinţă şi în cunoaştere; dar și aspectul său iraționalist, contemplativ-fantastic, care îl apropie de filozofii romantici din toate epocile. Atunci doar Filosofarea lui va apărea în adevăratul său caracter de gândire clarviziunea sau gândirea mistică, iar înclinația lui Hegel de a desfășura revelația logică care i-a fost dată într-o reologie a gândirii adevărată și atotcuprinzătoare va deveni de înțeles.
Prin urmare, discrepanța fundamentală care se dezvăluie între logica modernă, care provine de la Kant, Herbart și Bolzano, și concepția logică a lui Hegel este clară. De asemenea, este clar care este principala greșeală fenomenologică a lui Hegel, care a contopit gândirea și sensul într-o formațiune metafizică unică și inseparabilă. Ca urmare a acestui fapt, straturi întregi de stări mentale au fost testate și interpretate de Hegel, ca bucăți sau fragmente ale obiectului însuși în viața lui suprasensibilă; iar sensul, care a absorbit viața sufletului, era considerat ca un principiu spiritual viu, în schimbare și în curs de dezvoltare spontan. Conștiința a devenit sens conștient, iar sensul a constituit adevărata țesătură a conștiinței. Dar tocmai din acest punct de vedere

Este firesc ca Hegel să nu știe deloc și să nu recunoască transcensusul ca atare. Dacă transcendentul este ceva inaccesibil cunoașterii, adică obiect care este de altă lume pentru conștiință, este clar că obiectul care este înțeles în filosofia lui Hegel nu este transcendent. Sensul și gândirea sunt identice și inseparabile; obiectul și conștiința nu sunt doar supuse unor categorii generale, ci sunt ceva strict una. Conștiința este elementul de bază și inalienabil în care obiectul trăiește și se dezvoltă. Nu numai subiectul este „deschis” sau „cunoscut” conștiinței; dar conștiința este modus essendi al obiectului. De-a lungul învățăturii sale, Hegel arată că subiectul cunoașterii filosofice (Concept, Spirit) are diferite forme de ființă, dar că forma sa cea mai înaltă este ființa spiritului în conștiința filozofică. În această Formă, obiectul este îmbinat cu conștiința, identic cu aceasta; mai precis, conștiința este fuzionată cu obiectul, sau gândirea este imanentă în sens. Percepând într-o oarecare măsură formularea întrebării care a fost pusă de Kant, Hegel leagă cognoscibilitatea absolutului, „lucru în sine”, cu posibilitatea de a contempla gândirea sau gândirea contemplativ. În conformitate cu aceasta, gândirea speculativă trebuie să cunoască absolutul sau lucrul în sine. Dar întrucât gândirea speculativă este în primul rând un gând, iar obiectul său este un concept, un sens, atunci sensul se dovedește a fi „absolut”, sau „un lucru în sine”. „Conceptul”, spune Hegel, „este lucrul adevărat în sine, sau Rezonabilul (das Vernünftige)” f). Cunoașterea adevărată cunoaște obiectul așa cum este în sine2), căci conceptul, gândul, este Absolutul însuși 3 4 *). Acestea nu mai sunt

acele „lucruri în sine” care „zăc ca fiarele sălbatice în spatele tufișului aparenței” ♦), așa cum a fost cazul lui Kant; nu mai este „abstract, smuls din orice conținut al umbrei” δ), ci Absolutul, deschis, sincer conștiinței tocmai pentru că el însuși există, ca să folosesc termenul lui Spinoza, într-un atribut al conștiinței. De aceea nu poate fi nici ascunsă de conștiință, nici adusă mai aproape de ea prin vreun act de cunoaștere asemănător uneltelor sau mediilor 6). Cunoașterea, dacă este adevărată cunoaștere, nu este separată de Absolut și nu se opune

<) jurnal. III. 85-86.
*) Buturuga. I. 31.
') Cf. Buturuga. II. 6 Jurnal. III. 213., precum și Enc. L 22.
4) Păstrată. 127-128.
Buturuga. I. 32. Cf. Enc. I.95.
Phan. 59-60.

l-a costat '); dimpotrivă: ştiinţa este adevărată ştiinţă numai prin prezenţa sau prezenţa în ea a Absolutului * 2).

Deci, gândirea (adică gândirea, identică cu sensul) este adevăratul obiect absolut al cunoașterii; este un obiect (sens) care a inclus, absorbit subiectul (gândirea) și, datorită acestuia, are în sine capacitatea de a-și desfășura conținutul într-un element de conștiință imanent acestuia. Cu alte cuvinte, este sensul, sau conținut semantic, care nu mai este conceput de nimeni, ci se gândește și se contemplă pe sine. Conștiința nu este în afara lui, nouă pentru el însuși. Oricine vrea să-l înțeleagă pe Hegel nu numai de jos sau exoteric, ci de sus sau ezoteric, adică nu numai să se gândească la filosofia sa, ci să gândească în ea și odată cu ea, trebuie să asimileze pe deplin ideea că plecarea conștiinței într-un obiect nu este un truc cognitiv al sufletului uman, un dispozitiv metodologic, un truc al conștiinței noastre. , dar ceva incomparabil mai mult; nu un eveniment empiric, psihic, ci un eveniment metafizic, spiritual. Întreaga ordine a lucrurilor, așa cum am spus deja, se schimbă. Nu mai există „sufletul meu” care a încercat și a învățat să gândească speculativ; există doar sensul însuși, conceptul însuși. Acest concept în sine, ca atare, neavând nevoie de nimic și nu depind de nimeni, în mod absolut (din absolvere), trăiește, se schimbă și se dezvoltă. Nu este doar un obiect pentru conștiință, este un obiect împreună cu conștiința; este ea însăși subiectul său și ea însăși este obiectul său. Se recunoaște ca se schimbă și se dezvoltă pe sine. Prin aceasta se deosebește de Eu-absolutul, prezentat în „Știința” din 1794 de Fichte cel Bătrân: I-ul absolut s-a postulat inițial doar 4), nedeținând conștiință; a rămas în sfera preconștientă a spiritului uman, căci din punctul de vedere al lui Fichte, un act de conștiință, de reflecție, l-ar fi condiționat și privat de absolutitatea sa. Nu este așa cu Hegel. „Conceptul” este absolut independent și în aceasta este ca monada lui Leibniz și subiectul absolut al lui Phphte Sr.; dar activitatea sa de sine este o activitate de sine conștientă, conștientă de sine și, cu toate acestea, rămâne un „concept”.

4) Phan. 61.
*) W. Beh. 324.
3) Cf. Formulele Glaub caracteristice. 15. 19. 4.1. 45., unde Hegel insistă asupra necesității de a lega nu „Denken” cu „Anschauen”, ci „Begriff” cu „Anschanen”, de exemplu: „Anscliauen in den Begriff aufnehmen”.

Vezi IG Fichte. Grundîage der gesamten AVissenschaftslehre. Tubinga. 1802. S. 9. Am încercat să arăt acest lucru în articolul „Criza ideii de subiect în știința lui Fichte cel Bătrân”. „Încercare. Phil. și psiho”. carte. 111 și 112.

La fel ca acel act de conștiință de sine, care este cunoscut de toată lumea din experiența interioară - când subiectul gândului „meu” este ceva direct legat de Sfera „eu”-ului meu – „conceptul”, ca atare, rămâne invariabil într-un stare de întoarcere asupra ei însuși. În această lipsă a unui alt obiect decât tine însuți și alt subiect decât tine însuți; în această lipsă de alteritate se află absolutitatea, infinitul și libertatea ei. Identitatea empirico-psihologică a subiectului și obiectului se retrage în plan secund, se estompează și își pierde din toată importanța. Identitatea metafizico-ontologică a subiectului-obiect iese în prim-plan. În el se află centrul de greutate al întregii filozofii a lui Hegel; este principiul și esența sa; de dragul lui și prin el viața este viață, iar filosofia este filozofie. Esența acestui principiu în sine și conținutul acestei esențe sunt formulate prin termenul de concretețe speculativă a subiectului-obiect, conștiință și obiect, „gândire și sensul unui, - Concepte.
Este clar, în sfârșit, ce schimbări profunde trebuie dezvăluite în structura metafizică și caracterul Conceptului, dacă acesta este înzestrat cu conștiință de sine și activitate de sine. Nu ar fi nicio exagerare dacă cineva ar spune că înțelegerea unui concept speculativ necesită, în primul rând, o respingere completă a ceea ce se numește „concept” în logica obișnuită. Poate că cel mai bine ar fi să ne orientăm în această înțelegere asupra ideii de Formă la Aristotel, cu atât mai mult cu cât Hegel însuși vorbește de mai multe ori cu profundă simpatie pentru doctrina filozofică a Stagiritei. În orice caz, pentru a înțelege învățătura lui Hegel, este necesar să se reconstituie în conștiința cuiva toate categoriile de bază care împreună determină esența logică a conceptului.

TEORIA CUNOAȘTERII ȘTIINȚIFICE
ERNST MACH.

Articolul M. N. Schwartz (Sankt Petersburg).

eu.

Știința mecanică a naturii, care a servit atât de mult timp ca bază a întregii viziuni științifice moderne asupra lumii, se confruntă acum cu o criză severă și este supusă unor critici acerbe venite din diferite cercuri. Pe de o parte, ridică îndoieli puternice cu privire la corectitudinea ei chiar și în rândul naturaliștilor înșiși, pentru că sa dovedit a fi de puțin folos atunci când este aplicată unor procese fizice precum termice și electrice, care nu au proprietăți direct mecanice. Dar odată cu această insuficiență reală a teoriei mecanice pentru foarte mulți oameni de știință ai naturii care au trecut prin școala teoriei cunoașterii, s-a dezvăluit în același timp inconsecvența ei filozofică, mai precis, epistemologică, care, în opinia lor, constă în principal în faptul că conceptele sale auxiliare ipotetice (cum ar fi, de exemplu, materie, atom, energie etc.) știința naturală mecanicistă atribuie o realitate absolut nefondată. Aceeași interpretare realistă a acestor concepte auxiliare transformă, în opinia lor, o teorie mecanică într-o metafizică solidă.
Aceste două neajunsuri principale ale teoriei mecanice (insuficiența ei Factuală și inconsecvența ei filosofică) au dat naștere unei întregi

direcții antimecanice, de obicei numită fenomenologică, cu diversele sale varietăți (teoria „descrierea economică”, teoria simbolică, energia etc. .). Numeroși și influenți susținători ai concepției fenomenologice încearcă să purifice 2Q* modern cu focul criticii filozofice.

Fizica teoretică din toate amestecurile metafizice care, după părerea lor, s-au strecurat în ea sau, mai precis, încearcă să curețe conceptele de bază ale fizicii de toate elementele ipotetice, aflând că acestea din urmă sunt de drept, doar ca foarte valoroase și convenabil în metodic de la purtarea de ficțiune, care și poate fi folosit, deoarece ele descriu doar realul pentru noi și contribuie la înțelegerea lui. A atribui ficțiunea acestei lumi, i.e. concepte auxiliare ale științei naturale mecanice, create de aceeași gândire natural-științifică, realitate absolută și înlocuirea lumii experienței directe cu acestea înseamnă „a pune mitologia mecanică în locul mitologiei animiste sau metafizice”. Aceeași „Purificare filozofică a metodologiei științifice naturale” de impuritățile metafizice și consideră că noua direcție Fenomenologică este calea care va duce la construirea unei fizici cu adevărat științifice, libere de orice ipoteze metafizice, pur descriptive, care să ia locul fizica explicativă (ipotetică), care este „fizica mecanică care predomină astăzi.
Astfel, există acum două școli ostile în fizica teoretică modernă: cea mecanică și cea fenomenologică. Reprezentanții primului pot fi descriși ca „Realiști fizici”, susținătorii celui de-al doilea ca „Simboliști fizici”. Între ei există un dezacord fundamental și o luptă necruțătoare fierbe. Școala mecanică susține o concepție realistă despre știința fizică și o viziune asupra lumii fizice; Școala fenomenologică este tocmai în război cu acest realism natural-științific, ca nejustificat din punct de vedere filozofic (epistemologic). Din punctul de vedere al empirismului pur și al fenomenalismului, această nouă tendință protestează energic împotriva oricărei ipostaze a conceptelor auxiliare ale științei naturii (adică împotriva atribuirii realității absolute a acestora), crezând pe bună dreptate că aceasta duce inevitabil, în ultimă analiză, la transformarea teoria mecanică din abordare metodologică, în calitatea căreia se justifică doar filozofic, într-un sistem metafizic. De aici rezultă clar că dezacordul fundamental care există între cele două școli ostile este de natură pur metodologică, deoarece nu privește, așa cum remarcă în mod just Ray, valoarea obiectivă a rezultatelor experimentale care constituie conținutul Științei Fizice. Disputa aici este doar despre metodă, și nu despre valoarea rezultatelor obținute și se reduce la
Abel Ray: „Înțelegerea energetică și mecanică din punctul de vedere al teoriei cunoașterii”, art. 2 și 3.

în cele din urmă, numărătoarea inversă până la ce metodă anume ar trebui urmată în construcția fizicii teoretice, pe care, după cum se știe, stă sarcina de a sistematiza rezultatele experimentului.' Și în această Fizică teoretică, încă nu s-a ajuns la un acord final, de unde și lupta dintre conceptul realist și fenomenologic al Științei Fizice și viziunea fizică asupra lumii.

Nu este lipsit de interes să remarcăm aici că în primele două treimi ale secolului al XIX-lea, fizicienii au căzut de acord între ei asupra a tot ceea ce este esențial: credeau într-o explicație pur mecanică a naturii, considerau Fizica ca fiind o mecanică mai complexă, și anume mecanica moleculară. , și nu au fost de acord cu privire la dacă prin ce mod exact este posibil să se reducă totul fizic la mecanică, au argumentat, prin urmare, despre detaliile teoriei mecanice. Acum asistăm la un spectacol complet opus în știința fizică: fosta unanimitate a fost înlocuită cu un dezacord metodologic fundamental, disputa nu mai este despre detalii, ci despre principalele idei călăuzitoare, deoarece mulți fizicieni moderni influenți (Mach, Duhem, Ostwald).) nu se mai atașează un ontologic (realist)) valori fizice, mai precis teorii mecanice v). Corespunzător diferitelor puncte de vedere prezentate mai sus, ambele școli definesc esența și sarcina fizicii în moduri diferite și, în consecință, construiesc o viziune fizică diferită asupra lumii. Școala mecanică afirmă, așa cum este bine cunoscut, că toate procesele fizice în adevărata lor bază sunt reduse la mișcare, că toată forța este redusă la împingere și presiune, pe scurt, toată fizica este redusă la mecanică. Și în conformitate cu aceasta, întreaga sarcină a cercetării fizice constă aici numai în subordonarea tuturor proceselor fizice legilor mecanicii, reducându-le pe toate la mișcări spațiale ale maselor și particulelor materiale (atomi) sau, cel puțin, încercând să le descrie în pentru vizibilitatea și inteligibilitatea acestora cu ajutorul „modelelor” mecanice. Astfel, de exemplu, Helmholtz vede în mișcare schimbarea fundamentală care stă la baza tuturor celorlalte schimbări din lume; deci Dubois-Reymond susține că „știința teoretică a naturii abia atunci își găsește satisfacția deplină atunci când întreaga lume a fenomenelor este redusă la mișcările ultimelor elemente, supuse acelorași legi ca și materia mai grosolană, dată în percepția senzorială”. Aceleași concepții mecanice asupra naturii au fost susținute de cei mai renumiți fizicieni, cum ar fi

4) Abel Rey: Teoria fizică printre fizicienii contemporani. Paris. E. Alm 1937. p. 1-1–16.

Clausius, Maxuel, Hertz și Boltzmann. Spre deosebire de școala mecanică, noua tendință Fenomenologică contestă nu numai necesitatea, ci și însăși posibilitatea reducerii tuturor proceselor fizice la cele pur mecanice. În acord cu aceasta, consideră, de asemenea, că este necesar, dacă este posibil, să se abandoneze toate ipotezele, toate „modelele” mecanice pentru astfel de instrumente, mijloace de gândire, care sunt conceptele auxiliare ale științei mecanice (cum ar fi, de exemplu, atomul). , forță, masă). Cel mult, ele nu pot fi folosite decât în epoca pregătitoare, timpurie, a cercetării științifice, ca ficțiuni metodologice oportune, care însă nu corespund nici unei realități obiective. Dar idealul fizicii științifice adevărate rămâne încă strădania constantă pentru o trecere treptată de la această fizică explicativă (ipotetică) la o Fizică care este deja pur descriptivă, abstractă în metoda sa, a cărei sarcină este doar o completă și, prin urmare, exactă. descrierea fenomenelor naturale și reprezentarea matematică a dependențelor funcționale ale acestora cu ajutorul ecuațiilor diferențiale. Într-o astfel de descriere matematică a fenomenelor realității, după părerea susținătorilor conceptului Fenomenologic, este dată cea mai economică și simplă expresie a Faptelor în concepte. Pe scurt, aici explicația, mereu legată, în

opinia lor, de folosirea ipotezelor, face loc „descrierii directe, pure”. Idealul metafizic de a explica natura este înlocuit aici, în expresia potrivită a lui Cassirer, de „o descriere completă și fără ambiguitate a realității” *). Acest concept fenomenologic al fizicii, în diferitele sale variații, este respectat, după cum se știe, de către fizicieni și oameni de știință remarcabili precum Mach, Duhem, Ostwald, Poincaré și Volkmann.

Tendința fenomenologică conturată aici doar pe scurt, exprimată, după cum vedem, în principal în critica fizicii mecanice, își urmărește genealogia, după Mach, de la fizicianul englez Rankin, care deja în 1855 a subliniat diferența dintre fizica explicativă, ipotetică (pe care o considera fizică mecanică) și fizică abstractă, descriptivă, recunoscând-o pe cea din urmă ca fiind cu adevărat științifică, iar prima ca doar o etapă pregătitoare pentru cea din urmă. Această concepție fenomenologică a fizicii este strâns legată de numele lui Maxuel și, în special, Kirchhoff, care, după cum se știe, a redus întreaga problemă a fizicii „la o descriere completă și simplă a mișcărilor”. Dar adevăratul radon...

4) Ernst Cassirer: „Siibstanzbegriff nnd Fanktionsbegriff” S. 150.

Potrivit lui Wundt, d'Alembert ar trebui să fie considerat liderul acestei tendinţe, independent de Hume, care în secolul al XVIII-lea a criticat conceptele de bază ale ştiinţelor naturale şi, ca să spunem aşa, a anticipat conceptul unei metode pur descriptive de mecanica 1). Această nouă direcție, așa cum am văzut, se rupe brusc de tradițiile fostei științe naturale, care se aflau din punctul de vedere al empirismului reflexiv și adesea chiar din punctul de vedere al dogmatismului metafizic și încearcă într-un mod deosebit să aplică ideile sceptice ale lui Hume în domeniul e. științelor naturii, pe baza cărora poate fi caracterizat -realizat, ca o linie de științe naturale a pozitivismului sceptic.

Întrucât Mach este cel mai faimos și influent lider al tendinței fenomenologice în știința teoretică a naturii, acum ne vom concentra atenția cititorului numai asupra acelei varietăți deosebite și interesante a tendinței indicate, pe care o prezintă în numeroasele sale lucrări științifice. Vom împărți expunerea concepțiilor natural-filosofice ale lui Mach, în scop didactic, ca să spunem așa, în trei părți: critica fizicii mecanice, fundamentarea și apărarea fizicii fenomenologice (descriptive) propuse de el și construirea unui nou „natural”. -metodologia științei”. O astfel de ordine de prezentare este dictată, la rândul său, de faptul că Mach argumentează cu fizica mecanică și își construiește noua sa Fizică descriptivă pe locul eliberat, pornind doar de la principiile teoriei sale a cunoașterii științelor naturale.

II.

Viziunea mecanică asupra naturii, potrivit lui Mach, se bazează pe o analogie largă între mișcările maselor în spațiu și schimbările calitative ale lucrurilor. S-a dovedit că este posibil să le descriem pe acestea din urmă în așa fel ca și cum întreaga lor esență s-ar reduce doar la mișcarea celor mai mici particule, elementele de masă. Dar, în același timp, avertizează Mach, nu trebuie să confundăm analogia cu identitatea și, în consecință, nu se poate deduce din însuși Faptul aplicării analogiilor mecanice la interpretarea proceselor fizice că toate aceste procese sunt pur mecanice. Procesele pur mecanice, argumentează Mach, nu există deloc, deci

Vezi Wundt: „Introduction to Philosophy” p. 188 și „T ogik”, Band II S. 802, (notă): „In der... negativen Form hat wohl zuerst d'Alambert die Be-schrankung auf die reine Beschreibung verlangt (Traité de Dynamique, 1743, Preface). În seiner positiven Form ist dann das Prinzip von Ki rchhoff (Vorles, über Mechanik S. 5 și urm.;, Mach. u. a, ausgesprochen worden."

cum cea mai simplă mișcare este întotdeauna însoțită de procese electrice, termice etc., care, apărând în corpuri, schimbă la rândul lor mișcările în sine. II, dimpotrivă, fenomenele de căldură, electricitate, magnetică determină mișcarea. Fiecare fenomen poate fi, în esență, atribuit oricărei ramuri a fizicii, însăși subdiviziunea căreia se bazează parțial pe date istorice, parțial condiționale, parțial pe date fiziologice 1). De aici rezultă că procesele pur mecanice nu sunt altceva decât abstracții, a căror dezvoltare are loc numai pentru a revizui mai convenabil Faptele. În acord cu aceasta, Mach contestă opinia majorității oamenilor de știință naturii moderni, care spune că toată Fizica este redusă la mecanică. Spre deosebire de ei, el declară categoric că „mecanica nu reprezintă nici baza lumii, nici măcar o parte a ei, ci este doar una dintre laturile ei”. Nu neagă în niciun caz toate aspectele avantajoase ale teoriei mecanice, căci ea a ilustrat procesele fizice cu ajutorul unor analogii mecanice mai familiare nouă (teoria luminii și a electricității) și a dat o definiție cantitativă exactă a conexiunii dintre mecanice și altele. Procesele fizice (termodinamica), fără a nega deloc toate acestea, Mach își vede principalele neajunsuri în supraestimarea excesivă a importanței proprietăților mecanice. Susținătorii viziunii mecanice asupra naturii văd complet, potrivit lui Mach, că în fiecare proces al naturii, luat în întregime, există întotdeauna atât laturi mecanice, cât și nemecanice. Dar ambele din urmă nu reprezintă în niciun caz fenomene cu caracter primar, ci sunt doar produse secundare ale unui gând care distrag atenția. Și de aici rezultă că analogiile mecanice aplicate de știința naturală modernă nu pot epuiza întreaga bogăție infinită de calități și trăsături inerente proceselor fizico-chimice. Fenomenele calitative numite senzații de lumină, sunet etc., așadar, nu pot fi înțelese sau explicate prin reducerea lor la mișcări.
Astfel, pentru știința naturală mecanicistă, după Mach, sunt enumerate următoarele două „păcate grave”. În primul rând, interpretând prea literal, dogmatic, analogiile mecanice pe care le aplică peste tot, duce la o înțelegere extrem de unilaterală a realității. Și pe baza acestui dogmatism, care este complet vizibil că teoria mecanică este doar o metodologie

Mechanik, 7th Auflage, s. 472.

cheskiy priem, există și ipostaza de concepte auxiliare ale științelor naturale mecanice, i.e. realitatea absolută le este atribuită dogmatic. Din punctul de vedere al empirismului pur și al fenomenalismului, Mach protestează viguros împotriva unei interpretări atât de realiste a conceptelor indicate, văzând în ele doar mijloace, instrumente ale gândirii științifice, al căror sens întreg se reduce doar la a invoca în memoria noastră cele economice. date grupate de experiență. Și pornind din acest punct de vedere, este imposibil să nu recunoaștem ca eronată viziunea acum dominantă a mecanicilor, care spune că în Fizică nu este vorba atât de reproducere și copiere a Faptelor, cât de atomi,

forțe și legi, care constituie. într-o anumită măsură, parcă, miezul acestor Fapte. Gândirea imparțială și fără prejudecăți, susține Mach, ne învață că fiecare nevoie practică și intelectuală este pe deplin satisfăcută, deoarece ideile noastre reproduc complet Faptele. Această reproducere a Faptelor este adevăratul scop al fizicii, în timp ce atomii, forțele și legile sunt doar mijloace de a facilita această reproducere pentru noi *). Astfel, crede Mach, „toate conceptele fizice de bază sunt, de asemenea, păstrate, fiind supuse doar unor clarificări critice, ... în timp ce conceptele metafizice sunt pur și simplu înlocuite cu concepte empirice”, sau, cu alte cuvinte, o interpretare realistă a conceptelor auxiliare de mecanică. științe naturale ѣnyatsya metodologic. Pe baza acestor considerații, Mach încearcă să construiască o știință a naturii, deja complet eliberată de premise metafizice, iar în acest scop purifică conceptele de bază ale fizicii de elementele metafizice, respinge teoria atomistic-mecanică, dar nu ca mijloc auxiliar de cercetarea fizică și reprezentarea fenomenelor, dar numai ca bază generală pentru fizică și viziunea asupra lumii. Pe scurt, teoria mecanică este interpretată aici doar ca un dispozitiv metodologic util, și nu ca o explicație finală a existenței cu adevărat. În conformitate cu aceasta, însăși sarcina științei în general și a fizicii în special este deja definită de Mach ca doar „cea mai completă și în același timp cea mai economică reproducere a realității”. Conceptele și teoriile fizicii sunt considerate aici ca simple mijloace care facilitează implementarea acestui scop, jucând rolul unui mecanism care economisește forțele gândirii. eu, adica În viziunea lui Mach, aceste concepte științifice nu mai corespund nici unei realități obiective, ele sunt doar simboluri economice, potrivite doar pentru înfățișarea realului.

*) E. Mah. „Analiza senzațiilor”, rusă. pe. G. Kotlyar, ed. al 2-lea, etr. 257.

și ajutând la orientarea în lumea experienței directe. În această „curățare filozofică” a metodologiei științelor naturale din toate amestecurile metafizice, Mach vede calea care va duce în cele din urmă la înlocuirea fizicii explicative, ipotetice (prin care el înțelege fizica mecanică) - cu fizica pur descriptivă, pe care o numește fenomenologică. . Ne rămâne acum, după ce ne-am familiarizat în termeni generali cu concepțiile natural-filosofice ale lui Mach, să aflăm calea care l-a condus la definiția de mai sus a esenței și sarcinii științei în general și a fizicii în special.

III.

În conformitate cu evoluționismul biologic, Mach interpretează toată viața mentală, inclusiv știința, ca un fenomen biologic care a apărut în procesul de adaptare naturală a organismului la mediu. În opinia sa, gândirea deja obișnuită este forțată (instinctiv, desigur) să se adapteze la mediu pentru a se conserva. Gândirea științifică, pe de altă parte, este doar o continuare firească a gândirii cotidiene și reprezintă doar ultima verigă a unui lanț neîntrerupt de dezvoltare biologică, care a început deja odată cu primele manifestări elementare ale vieții. De fapt, știința doar conștient, metodic, bazată pe cunoștințe primare, doar instinctiv apărute, extinde granițele cunoștințelor experimentale și, adunând într-un singur tot experiențele generațiilor anterioare, îmbunătățește treptat însăși metodele de cercetare; dar nu mai puțin, procesul cunoașterii științifice în esența sa, fundamental, nu diferă în niciun fel de gândirea obișnuită. „Toate

formele științifice speciale sau mijloacele de cunoaștere sunt doar o dezvoltare îmbunătățită a celor preștiințifice”, declară, de acord cu Mach, și Avenarius, care apără opinii apropiate de Mach (Avenarías: „Kritik. d. reinen Erfalirung” S. III). Dar dacă, prin urmare, nu există o diferență fundamentală între gândirea științifică și cea obișnuită, atunci se observă totuși următoarea diferență importantă între ele. Procesul cunoaşterii ştiinţifice, ca act complet conştient şi planificat, nu poate fi limitat doar la adaptarea gândurilor la Fapte, cu care se mulţumeşte gândirea cotidiană; a doua și ultima etapă a cunoașterii științifice este întotdeauna adaptarea gândurilor la gânduri. Necesitatea acestui act adițional de cunoaștere pentru gândirea științifică se explică prin faptul că obișnuitele și chiar cele mai vechi

gândirea științifică este forțată la început să se limiteze la o adaptare destul de grosieră a gândurilor la Fapte și, prin urmare, este destul de de înțeles că gândurile adaptate la Fapte nu sunt întotdeauna în acord unele cu altele. Și de aici, firesc, apare o nouă problemă, pe care gândirea trebuie să o rezolve pentru „satisfacția sa intelectuală”, și anume sarcina de a adapta gândurile la gânduri. Mai mult, acest ultim efort, care este o trăsătură caracteristică și distinctivă a gândirii științifice față de gândirea obișnuită, nu se limitează în niciun caz la „purificarea logică a gândirii”, ca să spunem așa, „tocirea contradicțiilor logice”, ea merge mult mai departe: și anume , se străduiește și la „economisirea, armonizarea și organizarea gândurilor”, pentru că „orice fragmentare a atenției, orice povară a memoriei cu lucruri prea multe și diferite este neplăcută, chiar și atunci când nu mai există contradicții logice”. În consecință, necesitatea acestor, ca să spunem așa, operațiuni suplimentare de cunoaștere științifică este deja „resimțită de noi ca o necesitate biologică”. Dar dacă, în acest fel, gândirea mai științifică, spre deosebire de cea obișnuită, pentru a-și îndeplini Funcția, parcurge două etape de adaptare: gândurile la Fapte și gândurile la gânduri, atunci totuși în ambele cazuri această adaptare are loc datorită puteri intelectuale limitate ale sufletului nostru, conform principiului economiei Și toată diferența dintre gândirea de zi cu zi și gândirea științifică se rezumă aici doar la faptul că în primul caz salvarea gândirii (economia gândirii) are loc instinctiv, semi-conștient, în al doilea caz este destul de conștient și planificat, ceea ce este în cele din urmă atins și un grad mai înalt de salvare a gândirii, iar în el, și numai în el, se află, conform convingerii lui Mach, toată „puterea miraculoasă a științei”. De fapt, „prima informaţie despre natură, susține Mach, o persoană le dobândește în mod semiconștient, involuntar. El reproduce și anticipează instinctiv Faptele în gândurile sale, suplimentând cu gânduri care se mișcă rapid ceea ce îi oferă o experiență relativ lentă, iar în toate acestea este ghidat inițial doar de câștigul său material. Astfel, pe toate aceste Funcții psihice primare care guvernează reacțiile organismului uman în lupta sa pentru existență, există deja pecetea economiei. „Sunt înrădăcinate

<) „Când gândirea încearcă, cu mijloacele sale limitate, să descrie viața bogată a lumii, din care face parte și pe care nu o poate epuiza niciodată pe deplin, atunci are suficiente temeiuri pentru a-și economisi forțele.”

în economia organismului nu mai puțin decât mișcarea și digestia. Aceste aceleași acte primare de cunoaștere („cognițiile noastre instinctive”, așa cum le numește Mach pentru concizie) constituie încă cea mai solidă bază a științei până în prezent. Și toate așa-numitele axiome, adică. cele mai primare și mai profunde fundamente ale științei reprezintă doar o astfel de cunoaștere instinctivă, ceea ce explică de ce au deja caracterul de salvare a gândurilor. Dar dacă acesta este solul pe care știința crește treptat, dacă este doar o continuare firească și o completare a gândirii cotidiene, luminată aici din punct de vedere biologic și economic, atunci este clar că o analiză psihologică a conceptelor științifice de bază iar înseși procesele cunoașterii științifice ar trebui să o dezvăluie.structura economică și să arate că întreaga sa funcție constă numai în salvarea gândurilor. De fapt, principala metodă folosită de știință este, potrivit lui Mach, metoda descrierii. Cu ajutorul acestuia, ea își îndeplinește funcția de salvare a gândurilor. Descrierea conținută în fiecare „comunicare științifică”, adică reproducerea experienței în gânduri, are ca scop înlocuirea experienței și astfel ameliorarea nevoii de a o repeta, economisind forțele rațiunii. Așa-zisele legi ale naturii nu sunt, după Mach, altceva decât o „descriere generalizantă”, reprezentând doar o continuare firească a descrierii simplului, obișnuit, parcă varietatea lui specială și mai perfectă, deoarece în însăși legea a naturii, cu analiza sa exactă, nu există nimic care nu este conținut, cu excepția regulilor de implementare a descrierilor noi, private. Deci, de exemplu, legea lui Galileo a căderii corpurilor oferă doar o formulă simplă și concisă, „cu ajutorul căreia putem reproduce în gândurile noastre toate cazurile de mișcare a corpurilor în cădere care sunt posibile în natură”. Pe scurt, legile naturii, ca „descrieri rezumative”, nu conțin decât o relatare concisă și precisă a Faptelor. Ar fi chiar mai corect să spunem că ele conțin întotdeauna și mai puțin decât ceea ce este dat Faptelor înseși, deoarece ele nu reflectă Faptele în întregime, ci doar acea parte a acestora care este importantă pentru noi în acest moment și, prin de necesitate și în mod deliberat, ei neglijează completitatea exhaustivă. Astfel, descrierea, metoda de bază a științei, duce în cele din urmă la stabilirea legilor naturii, în timp ce acestea din urmă, întrucât nu sunt altceva decât o descriere generalizată a fenomenelor, economisesc forțele gândirii noastre, căci orice generalizare face posibilă. pentru a acoperi cu ochiul minții o zonă mai largă de Fapte.la cel mai mic cost de intelectual

putere Cel mai bun exemplu al unei astfel de economii a gândirii este matematica, deoarece a atins cea mai înaltă dezvoltare formală; dar puterea ei constă doar în faptul că evită gândurile inutile și este extrem de cumpătată în operațiile mentale. Astfel, de exemplu, aritmetica ne scutește de necesitatea calculului direct, întrucât numirea unui număr trebuie să servească drept expresie a faptului că două tipuri de grupare de fenomene pot fi identice chiar dacă există diferențe în ceea ce este grupat. Deci în algebră „facem, pe cât posibil, calcule odată pentru totdeauna, care, formal fiind aceleași, permit în fiecare caz separat să se limiteze doar la o parte nesemnificativă a lucrării”. („Eseuri științifice populare” 159). Și ca și matematica, fizica este doar o experiență ordonată economic. La fel ca matematica, ea oferă doar o „descriere generalizantă a Faptelor și o scurtă, concisă, dar excluzând orice posibilitate de confuzie,

desemnare a conceptelor, dintre care unele, la rândul lor, conțin multe alte concepte, iar aceasta nu este deloc împovărătoare pentru mintea noastră, pentru că putem în fiecare moment să reproducem tot conținutul bogat al conceptului și să-l dezvoltăm pentru a completa claritatea senzorială.
Cunoașterea structurii economice a științei, a Funcției sale de salvare a gândirii, face posibilă, potrivit lui Mach, să se aprecieze corect natura și semnificația conceptelor folosite de știință și, în special, de fizică, ferindu-ne de ipostaza dogmatică a ceea ce este doar un instrument auxiliar, de serviciu al gândirii științifice, cu ajutorul căruia își stăpânește în cea mai economică formă materialul. Astfel de concepte, care joacă doar rolul unor metode metodologice ale intelectului, cu ajutorul cărora forțele sale sunt economisite, includ conceptele de substanță, cauzalitate, materie, atom, forță etc.
Valoarea practică a primelor două concepte, ca mijloace mentale și economice, constă doar în faptul că cu ajutorul lor este de obicei posibilă fixarea celor mai clare trăsături distinctive ale experienței, facilitând adaptarea gândurilor la Fapte și, pe baza acesteia, anticiparea experiențelor viitoare. . Celelalte concepte auxiliare enumerate legate de domeniul fizicii mecanice au aceeași valoare practică: ca și prima pereche de concepte, ele joacă doar rolul unui mecanism care economisește forțele gândirii. Ele sunt justificate doar ca „simbolizarea economică a experienței fizico-chimice", și, în consecință, „știința naturii nu ar trebui", crede Mach, „să vadă în mijloacele economice, moleculele și atomii creați de ea, realitatea din spatele fenomenelor. " "Atom-

această teorie are în Fizică aceeași Funcție ca și reprezentările auxiliare matematice cunoscute: este doar un model matematic pentru reprezentarea Faptelor" („Mechanik" 7 Auflage S. 467) ï).
S-a remarcat deja mai sus că metoda prin care știința își exercită Funcția de salvare a gândurilor este metoda descrierii. În conformitate cu aceasta, însuși „idealul spre care aspiră orice expunere științifică, chiar și asimptotic, este definit ca o descriere completă a Faptelor". O astfel de descriere, potrivit lui Mach, dă mai mult decât orice speculație. Nu conține nimic de prisos, străin, capabil să inducă în eroare, nimic care să introducă speculații. „Idealul științei este un inventar complet, ușor vizibil al Faptelor din orice domeniu". Să vedem acum în ce măsură acest ideal de „descriere pură" a Faptelor, care la rândul său decurge din principiul economiei gândirii, poate fi realizat în practică.
Potrivit lui Mach însuși, este necesar să se facă distincția între două tipuri de descriere, a căror valoare cognitivă este departe de a fi aceeași: în primul rând, descrierea directă sau imediată și, în al doilea rând, descrierea indirectă sau mediată. Momentul pregătitor al oricărei descrieri este procesul de comparație. Rezultatul imediat al multor procese de comparație este un concept abstract care marchează unul dintre atributele unui obiect.Descrierea verbală, folosind doar astfel de concepte ca mijloace, Mach numește „descriere directă". În cealaltă Formulare a lui, este definită ca o expresie abstractă (în concepte) a Faptelor. Descrierea indirectă sau mediată este procesul prin care ne referim la o altă descriere deja dată nouă într-un anumit domeniu, sau la una care nu a fost încă realizată mai precis. Este clar că o astfel de descriere indirectă se bazează întotdeauna pe analogie,

pe asemănare, căci ea înlocuiește mental Faptul dat cu altul, mai simplu și mai mult.
„Când, de exemplu, explicăm fenomene chimice, electrice, optice cu ajutorul atomilor, atunci această reprezentare auxiliară a atomilor nu s-a realizat pe baza principiului continuității, ci mai degrabă a fost inventată în acest scop. Nu putem percepe atomii nicăieri; ca toate substanțele, sunt lucruri de înțeles doar cu ajutorul gândirii” („Gedankendinge”). . . . „Cu toate acestea, teoriile atomiste sunt potrivite pentru a descrie o serie de Fapte, naturalist. . . va considera aceste teorii doar ca un ajutor de natură temporară și va căuta să le înlocuiască cu o perspectivă mai naturală.') (Mechanik S. 466').

familiar și, în plus, primul în multe semne sau relații similare. Un exemplu de astfel de descriere indirectă este compararea luminii cu mișcarea ondulată și oscilația electrică. La această categorie de descriere indirectă Mach leagă ceea ce se numește de obicei o teorie, iar acest termen îi echivalează cu termenii: „ipoteză” și „idee teoretică”.
Idealul științei pentru Mach, așa cum știm deja, este purul, adică descrierea directă a Faptelor, însă, descrierea directă a oricărui Fapte complex, după propria sa recunoaștere, este dificilă chiar și atunci când conceptele necesare pentru aceasta sunt deja pe deplin dezvoltate. De aici nevoia constantă de a recurge la o descriere indirectă a fenomenului, sau, în limbajul lui Mach, la teorii, „idei teoretice”. Dar, bazându-se pe definiția sa a teoriei („explicația teoretică”) ca caz special de descriere indirectă, bazată, după cum știm, pe analogie, Mach consideră că aceasta nu diferă fundamental de descrierea directă, imediată, adică nu este în niciun caz mai mare decât simpla reproducere a Faptelor. De fapt, „și aici simpla reamintire și comparație joacă un rol, doar că aici ne vine în minte nu o trăsătură distinctivă a asemănării, ci un întreg sistem de trăsături, datorită cărora noul Fapte ne devine familiar, cunoscut.” Mai mult decât atât, „o idee teoretică poate extinde și îmbogăți Faptul pe care îl observăm cu caracteristici noi, pe care ne obligă să le căutăm și care sunt adesea găsite.” Doar viteza cu care, grație teoriei, domeniul nostru de cunoaștere se extinde, și îi conferă un oarecare „avantaj cantitativ față de simpla observație, nu există nicio diferență calitativă între ele nici în ceea ce privește originea, nici în ceea ce privește rezultatul final”. Absența unei deosebiri fundamentale între descrierea directă, imediată și „explicația teoretică”, care aparține categoriei descrierii indirecte și, potrivit lui Mach, apropie științele pur descriptive de științele explicative, deoarece, așa cum sa menționat deja, explicația fenomenelor, ca și descrierea lor, are problema este doar în mod constant cu Faptele. În știință, remarcă Mach, „există doar relația dintre Faptic și Faptic, iar acesta din urmă este reprodus în întregime prin descriere”. De aici rezultă că relația cauzală, mai ales în sensul ei popular, este de prisos și trebuie eliminată sau, mai exact, înlocuită de relația Funcțională, ca mai potrivită stării moderne de nguki. Vom reveni la acest interogatoriu mai jos.

Dar dacă o teorie este egală în termeni epistemologici cu o descriere directă, atunci totuși utilizarea ei este întotdeauna asociată cu un

oarecare „pericol”, deoarece teoria pune întotdeauna în locul unui fapt dat altul, mai familiar nouă, care poate înlocui primul. numai în unele privințe, dar nu în toate. Când acest moment este trecut cu vederea, așa cum se întâmplă adesea, chiar și cea mai fructuoasă teorie se poate dovedi a fi o piedică în cercetare. Și de aici rezultă clar că, fără a scăpa câtuși de puțin de la semnificația și demnitatea „ideilor teoretice” (ipoteze), ar trebui totuși, dacă este posibil, să se pună în locul descrierii unei descrieri indirecte o descriere directă, care nu mai conține ceva nesemnificativ, nimic de prisos și este limitat doar de expresia Fapte în concepte. Astfel, o descriere indirectă, categoriei căreia după Mach îi aparține „ideea teoretică” (ipoteza), deși necesară, este totuși un moment pregătitor cu caracter temporar în cercetarea științifică. „Știința în curs de dezvoltare se mișcă printre presupuneri și similitudini, acest lucru nu poate fi negat”, remarcă Mach, „dar cu cât se apropie mai mult de finalizarea ei, cu atât trece mai mult într-o descriere simplă și directă a faptului dat.” Adevărat, analogia dintre unul și altul Fapt, pe care se sprijină fiecare ipoteză, ne ajută să căutăm noi proprietăți; dar nu trebuie să uităm că analogia nu este identitate, ci egalitate parțială și diferență parțială; și din aceasta rezultă clar că ipoteza creată pe bază de analogie, odată cu extinderea experienței, în unele cazuri se poate dovedi a fi corectă, iar în altele incorectă. De fapt, într-o ipoteză, alături de elementele absolut necesare descrierii Faptelor, care au determinat însăși apariția acesteia, de obicei, dacă nu întotdeauna, există și alte elemente care nu sunt necesare pentru prezentarea Faptelor, deoarece ipoteza este format pe bază de analogie, paragrafe ale căror asemănări și diferențe nu sunt toate cunoscute. Aceste elemente auxiliare, trecând dincolo de limitele necesității, sunt supuse unor modificări în interacțiunea dintre experiență și gândire. Ele sunt eliminate treptat și înlocuite cu elemente necesare. Astfel, o ipoteză, prin însăși natura ei, este de așa natură încât trebuie inevitabil schimbată în procesul de investigare, adaptată la noile date ale experienței, sau chiar aruncată complet și înlocuită cu o cunoaștere complet nouă sau completă a Faptelor. Această „Funcție de autodistrugere”, caracteristică ipotezei, conduce în cele din urmă la o exprimare pur abstractă a Faptelor (în concepte), adică, după definiția lui Mach, la o descriere directă. Mai mult, Mach nu ascunde, însă, că acest lucru

Acesta din urmă este fezabil doar în ramurile științei finalizate, unde nu mai este loc pentru ipoteze utile doar pentru dezvoltarea științei. Aceasta este, în termeni generali, teoria cunoașterii științifice naturale a lui Mach. Pornind de la aceasta, el concluzionează destul de consecvent că așa-numita fizică mecanică este doar, în termenii lui Rankin, o fizică ipotetică, explicativă, căci, așa cum sa arătat deja, ea inventează ipoteze pentru a se contopi cu mecanica și, în consecință, încearcă să interpreteze orice proces fizic, ca doar o manifestare particulară a proceselor mecanice. Pentru a legitima această presupunere, fizica mecanică inventează mișcări permanent invizibile care nu sunt percepute de simțurile noastre, susținând că tocmai aceste fenomene ipotetice stau la baza fizicii. De fapt, atunci când fizica mecanică pune procesele mecanice în locul celor date nouă în experiența directă a proceselor fizice, atunci această înlocuire nu realizează deloc reducerea proceselor fizice la adevărata lor bază, adică, la mișcare, așa cum cred mecanicii, iar explicația lor finală nu

este deloc dată, ci pur și simplu, sub forma facilitării cercetării științifice, se realizează o substituire mentală a unor procese, mai cunoscute și mai cunoscute nouă, în locul altora. Această substituție se bazează pe o analogie parțială între legile schimbărilor calitative ale lucrurilor și legile mișcării maselor în spațiu. Prezența acestuia din urmă, pe care se sprijină întreaga viziune mecanică asupra naturii, face posibilă descrierea modificărilor calitative ale lucrurilor, ca și cum întreaga lor esență s-ar reduce doar la mișcarea celor mai mici particule, elementele de masă. De aici rezultă, așa cum sa menționat deja mai sus, că fenomenele calitative (senzațiile de sunet, culoare etc.) nu pot fi deloc înțelese sau explicate prin reducerea lor la mișcare. Pe scurt, fizica nu este egală cu mecanica. Într-adevăr, analiza imparțială arată că legile care guvernează diferitele clase de fenomene din fizică pot fi doar comparate între ele. Legile fizicii nu sunt deloc consecințe ale legilor mecanicii, ci, dimpotrivă, sunt doar comparabile cu legile mecanicii. Despre conceptele care domină în mecanică, se poate afirma doar că ele corespund acelor concepte folosite de Fizică. Deci, de exemplu, „vitezele maselor în mișcare corespund temperaturilor, potențialelor electrice” *) Hθ nu există niciun motiv să luăm în considerare căldura, electricitatea

„Mechanik”, 7-te Auflage, S. 474.

Si t. e. varietăţi de mişcări moleculare; iar întreaga sarcină a fizicii, în consecință, trebuie redusă la stabilirea unei legături reale „între mișcările maselor, schimbările de temperatură, modificările mărimilor Funcției potențiale, modificări chimice, fără a ne imagina în spatele acestor elemente altceva decât semne fizice. sau caracteristici, indirect sau direct date în observație „*). Aceeași Fizică va fi deja o fizică pur descriptivă, Fenomenologică, deoarece aici este deja posibilă „să se generalizeze expresia unui câmp foarte mare de Fapte fără adăugiri arbitrare”; aici se creează o „Fizică omogenă, nefolosind deloc serviciile unei teorii atomiste artificiale” („Mechanik”, S. 447, Wărmelehre, S. 396 u. ff.).

Cu toate acestea, știința naturală mecanicistă modernă continuă să afirme că căldura, electricitatea etc. sunt doar forme de mișcare și, în consecință, interpretează constant analogiile sale mecanice prea literal, dogmatic, considerându-le a fi adevărata explicație, privind în același timp, simplul fapt că analogia nu este identitate. Și odată cu aceasta, viziunea mecanică a naturii, care se justifică doar ca dispozitiv metodologic, se transformă într-o metafizică solidă. Din cele de mai sus, reiese clar că ipotezele mecanice folosite de știința naturală modernă pentru interpretarea proceselor fizice aparțin, după Mach, categoriei descrierii indirecte și, prin urmare, în ciuda meritelor lor considerabile, sunt supuse, însă, în ultimă analiză. , pentru a fi înlocuită cu o descriere simplă și directă.Fapt ov , unde nu este conținut nimic de prisos și arbitrar. Ipotezele mecanice, ca oricare altele, au doar o valoare temporară, iar acum ora lor fatidică a sunat: de la utile și fructuoase într-un stadiu incipient al dezvoltării științifice, s-au transformat, odată cu extinderea datelor experimentale, chiar într-o frână a cercetare științifică. De fapt, ipotezele mecanice nu își pot completa explicația fenomenelor, ele trebuie să fie constant „reparate” și modificate și, în plus, toate aceste corecții efectuate în mod constant adesea nu numai că se contrazic unele pe altele, dar nici nu pot fi în concordanță cu

experiența. Deja simpla prezență a legii lui Carnot și a tuturor consecințelor care decurg din aceasta, în special ireversibilitatea proceselor fizice? este o lacună în teoria mecanică, pe care încă nu a reușit să o corecteze și este puțin probabil să reușească vreodată.
*) „Mechanik”, S. 473.

IV.
Deci, ne-am familiarizat deja cu teoria lui Mach a cunoașterii științifice naturale, am văzut cum, pornind de la principiile ei, Mach critică viziunea mecanică predominantă a naturii și își construiește Fizica descriptivă pe locul eliberat. Aprecierea critică a primei și construirea celei de-a doua este doar o consecință logică a acestor principii sau, dacă doriți, aplicarea lor practică în știința naturală modernă. II, prin urmare, legitimitatea concepțiilor natural-filosofice ale lui Mach stă și cade cu aceste principii. Deci, au ei înșiși dreptate?
Principiul epistemologic suprem al științei naturii, Mach declară, după cum știm, principiul economiei gândirii, adică. principiul este de natură teleologică. Același principiu al economiei gândirii, la rândul său, îl conduce logic pe Mach la cererea unei descrieri pure. Atunci când se realizează aceasta din urmă, adică limitează știința naturii la o descriere pură a fenomenelor în sine și exclude orice explicație din aceasta, atunci aceasta este cea mai perfectă realizare a principiului economiei. De fapt, deoarece descrierea pură a lui Mach trebuie să conţină numai Fapte, ea va fi, ca atare, întotdeauna mai simplă, mai economică decât explicaţia, unde, pe lângă Fapte, există întotdeauna diferite tipuri de concepte auxiliare ipotetice, cum ar fi , cauză, forță, masă etc. Astfel, postulatul „descrierii pure” este echivalent la Mach cu postulatul „experienței pure” la Avenarius și, în consecință, este legat de el cu cerința de a elimina conceptele auxiliare ipotetice de mai sus, numite de Mach „experimentarea impurităților metafizice”. Pornind de la aceste considerații, Mach consideră că știința ar trebui să se limiteze la stabilirea Faptelor și a legăturilor lor, eliminând fundamental din domeniul său toate acele concepte care nu pot fi interpretate într-un mod clar. Iar aplicat la Fizică, aceasta va însemna deja că, conform acestui nou ideal al științei, conținutul său ar trebui să fie considerat doar fenomene în Forma exactă în care ne sunt date direct în percepție, și anume senzații de tonuri, sunete, musculare. sentimente, senzații de presiune și atingere. Acest material epuizează întregul domeniu al fizicii, dar conceptele auxiliare pe care încă le folosește în stadiul său pregătitor, care este fizica mecanică, sub formă de materie, atom, forță, sunt doar un simbol.

valuri de senzații semnificate și complexe de senzații, a căror sarcină este doar de a grupa economic datele experienței în conștiința noastră. Și cu o astfel de înțelegere a conceptelor auxiliare ale științei naturii, unitatea Metodei Fizice nu este încălcată, deoarece senzația este aici acel element general și ultim, la care se reduc în ultima relatare toate indicațiile Științei Fizice. Mai mult, așa cum sa clarificat deja, însăși nevoia acestor „simboluri economice”, adică. în aceste concepte auxiliare ale științelor naturii, dispare treptat, dar în măsura în care, odată cu extinderea experienței și o mai mare

familiarizare cu Faptele, este posibil să se pună la punct o descriere indirectă, întotdeauna asociată cu utilizarea „ideilor teoretice” (ipoteză), - o descriere directă, adică . doar exprimarea Faptelor în concepte, care, după Mach, nu conține nimic neesențial și arbitrar. Și aceasta este realizarea idealului logic al fizicii pur descriptive, așa cum îl înțelege Mach: toate elementele care nu pot fi interpretate vizual, care nu au o corelație senzorială directă în lumea experienței directe, sunt îndepărtate din el.
Deci, din principiul economiei gândirii decurge postulatul descrierii pure și din acesta cerința de a elimina toate conceptele auxiliare ipotetice. Dar când, în acest fel, principiul economiei gândirii este ridicat de către Mach la supremul principiu epistemologic al științei naturii, din care decurg chiar toate celelalte principii, atunci, chiar prin acest fapt, se face o presupunere tacită că toate așa-numitele legi ale naturii sunt doar ipoteze arbitrare pe care le alegem dintr-un număr incalculabil de ipoteze general posibile, numai pe baza unor considerente de conveniență. De fapt, însă, cunoștințele științifice ale naturii, așa cum o învață istoria faptică, nu au fost nicăieri ghidate de această presupunere, iar în explicațiile sale asupra fenomenelor naturale a încercat întotdeauna să găsească legătura reală, obiectivă a acestora din urmă, în care își vedea sarcina principală. . II abia atunci a preferat cea mai simplă ipoteză, când în acelaşi timp mai multe dintre ele erau de imaginat. Astfel, principiul euristic al științei naturii (adică așa-numitul principiu al simplității), transformându-se în mâinile lui Mach într-o varietate proprie, ca să spunem așa, subiectivă (în principiul economiei gândirii), își pierde simultan. fost caracter al unei reguli metodologice simple și este interpretată de aceasta deja complet neîntemeiată, ca o propoziție dogmatică. Regula apărata de Mach, conform căreia

pentru a stabili legile naturii, trebuie să urmezi căile cele mai simple, există doar o substituire ilegală a sensului metodologic corect al principiului simplității prin sensul său metafizic, dictat la rândul său deloc de cerințele celei mai naturale cercetări științifice . , dar prin principiul teleologic complet străin acestuia, conform căruia este complet dogmatic se susține că legea supremă a activității noastre cognitive este salvatoare de gânduri. Fără a nega deloc, însă, legitimitatea și rodnicia principiului economiei în aplicațiile sale didactice și metodologice, adică întrucât problema se rezumă la cel mai simplu mod posibil (și deloc cel mai simplu) de a prezenta și de a pune probleme și de a le rezolva, fără a nega toate acestea câtuși de puțin, nu se poate decât să admită că principiul simplității, chiar și în cea mai mare măsură aplicație importantă, este tocmai în cea metodologică, nu este principiul epistemologic suprem, așa cum crede Mach, ci doar un principiu auxiliar și, ca atare, trebuie să se supună în întregime unui alt principiu, mai important, care are un sens mult mai general - și anume , principiul stabilirii unei legături a cunoașterii libere de contradictorii 9 Mach supraestimează valorile și economia gândirii, care este de fapt doar unul dintre subprodusele cunoașterii, departe de a epuiza întreaga esență a acesteia din urmă. Aceasta explică de ce Mach pune semnificația biologică și psihologică a științei și a conceptelor științifice în locul semnificației lor logice. Economia gândirii nu poate fi ridicată la principiul epistemologic suprem, așa cum crede Mach. Aceasta este doar o ipoteză biologică, ea însăși care necesită încă o verificare atentă.

S-a spus deja mai sus că principiul economiei, la rândul său, îl conduce logic pe Mach la cererea de descriere pură, conform căreia întreaga sarcină a științei constă numai în stabilirea Faptelor și a legăturii lor, adică „în descrierea pre-descoperirii” și în eliminarea completă a oricărei explicații din domeniul acesteia. Prima obiecție care poate fi făcută aici este că acest postulat al descrierii pure este deja complet ireconciliabil cu știința pozitivă reală, căci fără ipoteze care umple metodic golurile experienței și chiar deseori deschide calea către Fapte noi, cercetarea științifică nu poate face. Dar cel mai important neajuns, cu toate acestea, trebuie admis că atât în Mach, cât și în majoritatea susținătorilor săi, în esență, chiar și

1) Wundt: „Despre realismul naiv și critic”, p. 214. Russkiy per. Woden.

nu există o distincție epistemologică clară între conceptele de „explicație” și „descriere”, ceea ce, la rândul său, determină, așa cum vom arăta acum, că așa-numita descriere pură a lui Mach, așa cum mărturisesc clar toate exemplele fizice pe care le citează. to, nu este astfel și, de fapt, nu diferă în esență de „explicația exactă” a naturii folosită în știință. De fapt, prin pură descriere ar trebui să se înțeleagă un asemenea dispozitiv, în care Faptele sunt ordonate după un singur raport de conviețuire și succesiune temporală, în același loc, unde ordonarea lor după principiul rațiunii și efectului este adăugat la aceasta, avem deja nu cu o simplă descriere, ci întotdeauna cu explicație. Cu alte cuvinte, un semn al unei explicații, spre deosebire de o descriere, este întotdeauna stabilirea unui fel de relație logică de dependență. Mai mult, această dependență logică poate fi triplă: fie vorbim despre o relație funcțională pur logico-matematică, fie despre o relație empirică între condiționare și Fapte condiționate, fie despre un dispozitiv care este, parcă, un amestec al acestor două elemente de bază. Forme, care se numește în principal „explicație” în mecanică și în fizica matematică 9 Dar dacă, prin urmare, stabilirea oricăreia dintre formele de mai sus de relații de dependență logică este un moment constitutiv și distinctiv al explicației ca atare, atunci aceasta nu poate fi deloc spus despre un alt moment, și anume despre părțile componente ipotetice ale explicației, pentru care Mach condamnă fiecare explicație. Aceleași părți ipotetice, deși sunt caracteristice multor explicații, nu sunt toate și, prin urmare, nu aparțin trăsăturilor constitutive ale explicației. Dacă acum, bazându-ne pe aceste definiții de „explicație” și „descriere”, ne întoarcem la Mach, atunci se dovedește că „descrierea pură” a lui nu este în esență diferită de explicația folosită în știință.

Ceea ce Mach numește „descriere pură, directă”, chiar dacă se admite că nu conține niciun element ipotetic, pe baza acestui singur Fap, ea tot nu poate fi considerată ca atare, deoarece, așa cum am văzut deja, prezența de componente ipotetice care nu sunt necesare pentru nicio explicaţie. Problema legitimității sau ilegalității acestui nume este decisă de faptul că în descrierea pură a lui Mach, conform lui

*) Wundt: „Despre realismul naiv și critic”. Traducere rusă a lui Boden, p. 233.

recunoașterea proprie, există întotdeauna stabilirea Faptelor și a legăturii lor, adică, cu alte cuvinte, stabilirea unor relații de

dependență logică în ton sau altă formă, care semn, până la urmă, este distinctiv, constitutiv pentru orice explicație și, în consecință, , „descrierea pură”, deși „nu conține nimic arbitrar și nesemnificativ” și „este doar o expresie abstractă a Faptelor în concepte” („begriffliche Fassung der Tatsachen”), totuși, conform definiției de mai sus a explicației acceptate în știință, nimic de la așa ceva nu este diferit. Adevărat, atunci când Mach vorbește despre o descriere directă, pură a fenomenelor, el, de fapt, înțelege prin aceasta descrierea matematică a realității cu ajutorul ecuațiilor diferențiale, în care, în opinia sa, ar fi conținută „o expresie abstractă în conceptele fenomenelor în sine” . Dar, până la urmă, chiar și în aceste ecuații, din nou, cutare sau cutare legătură între fenomenele naturii este doar exprimată și, în consecință, și aici există deja stabilirea unor relații de dependență logică, care este un semn și este caracteristic oricărui explicaţie. Astfel, controversa lui Mach și suta lui. Roynikov este împotriva metodei de explicație în știință și propunerea sa de a înlocui această metodă cu metoda „decrierii pure” se bazează pe o neînțelegere. Confuzia care apare aici cu Mach se datorează în principal faptului că el vorbește constant de „descriere directă, pură”, și de fapt peste tot pune în loc (cel puțin, în sensul afirmațiilor sale și al Exemplelor sale fizice) așa-numitele „natura explicației exacte” *), unde utilizarea ipotezelor sau, ca să folosim termenii lui Mach, „ideilor teoretice” nu este deloc respinsă. Înclinația către „descrierea pură”, la rândul său, se datorează faptului că Mach și susținătorii săi, ca reprezentanți ai tendinței fenomenologice în fizică, se străduiesc, în esență, să se asigure că toate elementele care o compun sunt direct vizuale. Ei au nevoie de această din urmă condiție pentru a asigura certitudinea absolută a rezultatelor obținute în Fizică și, de aceea, refuză metoda explicației, limitând sarcina fizicii doar la descriere, deoarece se gândesc să cumpere la un asemenea preț certitudinea absolută a rezultatele indicate mai sus. Mai mult, această cerință de vizualizare este fundamentală pentru Mach,

*) Nu degeaba Mach însuși declară în mod repetat că în ramurile neterminate ale științei este imposibil să se facă fără așa-zisa. „descriere indirectă”, a cărei categorie include ceea ce se numesc teorii și „idei teoretice” (ipoteze). Vezi „Knowledge and Delusion” pp. 254, 419 și Popular Science Essays pp. 188 și 193.

bineînțeles, destul de legitim, în Fizică, care, s-a ocupat întotdeauna de procesele naturii, date numai în percepție, nu poate decât să se străduiască să conecteze fenomenele într-o formă vizuală - această cerință preia de la el, totuși, un sens semnificativ modificat: vizibilitatea este cerută de Mach și de adepții săi doar pentru fenomenele descrise, interpretate, și nu pentru acele ipoteze și operații auxiliare, cu ajutorul cărora diferitele conținuturi ale experienței sunt aduse în legătură reciprocă. Și de aici rezultă clar că postulatul vizualizării, pe care fizica modernă îl propune cu adevărat, este incompatibil cu „descrierea pură și directă” propusă de Mach, adică cu o descriere care se limitează doar la procese date efectiv în experiența directă și este compatibilă doar cu așa-numita „descriere exactă”, deoarece doar cea mai mare parte a descrierilor vizuale ale fizicii matematice se referă în întregime la obiecte și procese ipotetice care sunt nu chiar dat în nicio observație. De fapt, postulatul vizibilității, la care științele naturii au aderat cu

adevărat și la care aderă, conform explicației autorizate a lui Wundt, este următorul: „tabloul fenomenelor naturale pe care îl schițăm trebuie întotdeauna, cât mai puțin posibil, să se abate de la fenomenele în sine, de aceea trebuie să fie cât mai mare posibil.vizual, întrucât toate fenomenele sunt date într-o reprezentare vizuală; dar prin reprezentare vizuală, având în vedere sarcina științei naturii, este necesar doar înțelegerea datului într-o reprezentare vizuală obiectiv, adică spaţio-temporal" *). Dar dacă, prin urmare, știința naturii cere ca procesele naturii să fie concepute vizual, adică, în Forme spațio-temporale, apoi în raport cu conceptele auxiliare aplicate de acesta, întrucât nu au vizualizare directă, este conținut doar pentru a putea fi interpretate în mod vizual, cu alte cuvinte, transferate în domeniul vizual. reprezentare. Deci, de exemplu, forța poate fi reprezentată direct ca accelerația unui corp, masă, ca o modificare a vitezei transmise corpului etc. limita sa sau, dacă doriți, la limita aplicării sale în ipoteze despre substratul proceselor fizice. Ipotezele despre acest substrat al fenomenelor naturii, care ea însăși nu este niciodată prezentată în viziune, trebuie să fie de așa natură încât numai cele care decurg din aceste ipoteze.

*) Wundt: „Natural Science and Psychology” traducere rusă de Krogius, Lazurskago și Nechaev, p. 48.

răspunsurile au satisfăcut cerința vizualizării, ceea ce înseamnă că doar elementele abstracte spațio-temporale ale contemplației ar trebui atribuite însuși substratului fenomenelor. În același timp, aceste proprietăți, atribuite substratului fenomenelor naturale, nu ar trebui să fie deloc identice cu proprietățile obiectelor reale. Ele pot diferi de ele, dar, pe de altă parte, cu condițiile generale ale perspectivei noastre, cu proprietățile spațiului și ale mișcării, ele trebuie să coincidă întotdeauna. Și în aceste condiții, un astfel de substrat ipotetic al fenomenelor fizice este totuși de conceput și satisface pe deplin principiul vizibilității în sensul general în care este cerut de cercetarea științifică naturală, deși pe baza celor de mai sus nu se poate nega că cele mai recente ipoteze despre acest substrat al fenomenelor fizice, i.e. despre materie, va avea întotdeauna un caracter pur abstract. În același timp, însăși construcția acestor ipoteze despre materie este dictată doar de necesitatea de a se da seama de legătura datelor în viziunea fenomenelor.un corp absolut elastic, în niciun caz pretinzând că aceste formațiuni mecanice corespund realitatea în natură.

Acesta este postulatul vizibilității în diversele sale aplicații, care de fapt, așa cum arată corect Wundt, a aplicat și aplică știința naturală exactă 1). Este clar că el este incompatibil cu „descrierea pură directă” a lui Mach, dar, pe de altă parte, el permite o explicație exactă a fenomenelor naturale folosite în știință (pe care Mach nu le dorește oficial, dar pe care, practic, imperceptibil, le substituie pe el însuși, în loc de „descrierea lui directă, pură”). De asemenea, este clar acum că vizualizarea în Fizica lui Mach este înțeleasă într-un sens diferit față de știința naturală reală. Dezacordul lui Mach cu privire la acest punct cu știința naturală modernă este dublu. Pe de o parte, el se agață mai ferm de realizarea unei vizibilități necondiționate în imaginea naturii pe care o oferă știința naturii, cerând ca, în înfățișarea proceselor naturii, să păstrăm doar ceea ce este cu adevărat dat în vedere și, în consecință,

să renunțăm la toate ipoteticele. elemente (de aici și cererea unei descrieri pure).i), care, după cum am văzut, nu corespunde cerințelor științei naturale reale și este chiar imposibilă.
*) Răniți. Logica (Aflage de 3), Banda II, S. 290—91 u. S. 306.

Dar, pe de altă parte, tocmai pentru a păstra unitatea metodologiei fizicii sale fenomenologice, care vede în senzații, ultimul numitor, la care totul trebuie redus, Mach „explicează critic” concepte auxiliare ale științei naturii, atribuind pentru ei doar rolul de „simboluri economice” ale senzațiilor și complexe de senzații, lipsind, deci, de orice semnificație vizuală. În consecință, aici, în acest moment, el nu mai este un Fenomenalist, ci un nominalist. Între timp, adevărata știință a naturii, așa cum am văzut deja, nu consideră în niciun caz aceste concepte auxiliare ca fiind simboluri, ci, dimpotrivă, ele pot fi interpretate într-un mod vizual, adică transferate pe tărâmul reprezentării vizuale și, în consecință, nu sunt simboluri goale pentru a descrie fenomene, așa cum crede Mach. Adevărat, el crede că reușește totuși să îmbine postulatul vizibilității în Fizică, în interpretarea lui, cu o descriere pură, și anume, cu ajutorul unei descrieri matematice a realității în ecuații diferențiale, unde, parcă, doar un abstract. expresia este dată în termenii fenomenelor în sine, drept urmare o astfel de metodă de înfățișare a legăturii fenomenelor naturale Mach numește Fenomenologică, întrucât Fenomenul este, până la urmă, un fenomen dat în percepție directă. Nu este greu, totuși, să arăți că aceasta este doar o amăgire din partea lui Mach. În primul rând, Fizica Fenomenologică, străduindu-se pentru vizibilitatea necondiționată a tuturor elementelor sale, își realizează idealul aici doar pe jumătate: în raport cu fenomenele descrise, ea poate fi numită Fenomenologică, în raport cu mijloacele prin care aceste fenomene sunt conectate și interpretate, este nominalist . În al doilea rând, și aceasta este cea mai importantă obiecție, Mach se înșală când crede că simbolismul abstract al analizei matematice a fenomenelor naturii, care este un mijloc auxiliar al științei naturii, poate fi complet eliberat de sensul său mecanic, în consecință, el considera ca analiza matematica a fenomenelor, pe care o foloseste stiintele naturii, exista analiza, care refuza fundamental sa explice fenomenele cu ajutorul proceselor vizuale ale miscarii. Aceasta este opinia lui Mach, dar, după cum vom vedea acum, nu corespunde realității. De fapt, analiza matematică a fenomenelor dezvoltate în scopurile științelor naturii mecaniciste nu se pretează cu adevărat la interpretarea vizuală pas cu pas și chiar, în plus, îi ridică dificultăți serioase, aproape de neînlăturat (cf. Wundt, „Natural Science and Psychology " p. 3 9 si "Logica" Il B. S. 304-6). Și așa, mizând tocmai pe această dificultate

în materie de iluminare vizuală a fiecărui moment în cursul examinării matematice a fenomenelor naturale, Mach crede în mod complet nerezonabil că analiza matematică a fenomenelor naturale poate fi interpretată doar ca un mijloc tehnic de conectare a fenomenelor: formule matematice și, în general, toate mijloacele de interpretare a fenomenelor și îi conferă doar o semnificație mijloace mentale alese în mod arbitrar, care nu stau în nicio relație internă cu ceea ce este descris. Dar aceasta înseamnă că, mizând pe dificultatea de a elucida vizual orice moment în analiza matematică a fenomenelor naturale, să tragem o concluzie complet neîntemeiată cu privire la imposibilitatea

fundamentală a acestor fenomene. La urma urmei, orice ecuație, după justa remarcă a lui Wundt, care exprimă orice legătură între fenomenele naturii, are întotdeauna o „valoare geometric-foronomică, care este doar arbitrar ignorată în interpretarea sa aritmetică”. În consecință, „orice idei despre structura materiei se află întotdeauna ascunse în baza interpretării matematice a fenomenelor naturale” 4). Este acest moment esențial pe care Mach pare să-l treacă atunci când presupune că descrierea matematică a realității, adică stabilirea unei legături funcționale între fenomenele naturale cu ajutorul ecuațiilor diferențiale, parcă ar face posibilă construirea unei Fizici pur descriptive, unde metoda explicației este înlocuită cu metoda descrierii pure. Dar dacă, după cum a devenit clar acum, Fizica nu poate fi pur descriptivă, dacă este destinată, în ciuda eforturilor lui Mach și a oamenilor săi de părere asemănătoare, să rămână în continuare explicativă în sensul acestui termen care a fost dat mai sus, atunci se pune întrebarea dacă nu poate deveni măcar, în același timp, o fizică lipsită de ipoteze, așa cum dorește Mach. Nu se poate nega, desigur, că construcția unei astfel de fizici este în mod fundamental de conceput și chiar ar fi de dorit, dar nu există nicio îndoială că fizica modernă nu satisface deloc o astfel de cerință ideală și este puțin probabil să poată îndeplini vreodată. aceasta, deoarece așa-numita explicație a fenomenelor naturale nu se poate lipsi niciodată, în primul rând, de ipoteze care sunt doar temporare în natură, care, totuși, în principiu permit încă verificarea directă sau indirectă a adevărului lor și, în al doilea rând, fără toate ipotezele care joacă doar rolul de concepte auxiliare în știința naturii și necesare pentru a stabili o legătură între fenomenele experienței. Mai mult, aceste ipoteze (unde, în prim plan, este necesar să se atribuie ipotezele

*) Wundt: „Sistemul filozofiei”, traducere rusă. Woden, p. 285 nota

tezele despre cel din urmă substrat al fenomenelor — despre materie) aparțin, așa cum sa arătat mai devreme, categoriei ipotezelor care nu mai pot fi testate experimental*).

În strânsă legătură cu principiul de mai sus al economiei gândirii și postulatul „decrierii pure” care decurge din acesta, stă încercarea lui Mach de a elimina sau, mai degrabă, de a înlocui conceptul de cauzalitate cu conceptul de Funcție matematică. Ambele principii, după cum vom vedea acum, sunt ostile acestei noțiuni. De fapt, conceptul de cauzalitate din punctul de vedere al principiului economiei gândirii este justificat doar în măsura în care facilitează atât reproducerea Faptelor în gânduri, cât și anticiparea mentală a acestora prin aducerea în prim-plan a anumitor elemente și, în plus, numai în un anumit respect, important ъ pentru noi în acest moment . Legătura pe care o construim mental între cauză și efect este doar un fel de abstractizare și, ca atare, are doar o valoare economică (de salvare a gândirii). „În natură”, remarcă Mach, „nu există cauze și nici efecte”. „Natura ne este dată o singură dată”, „repetarea cazurilor egale în care A ar fi întotdeauna legat de B, adică rezultate egale în condiții egale, adică esența legăturii dintre cauză și efect, există doar în abstracția pe care o facem în scopul de a reproduce Fapte în gânduri. „Odată ce un fapt ne-a devenit familiar și familiar, nu mai avem nevoie de această selecție de semne interconectate” sau, pe scurt, „nu mai vorbim despre cauză și efect”, adică, conceptul de cauzalitate devine aici de prisos * 2). Pe de altă parte, postulatul „decrierii pure”, care decurge logic din principiul economiei gândirii, impune și

eliminarea conceptului de cauzalitate, deoarece din acest punct de vedere nu se poate afirma decât o legătură empirică între acestea. sau alte Fapte sau absența unei astfel de relații, dar o relație „cauzală”, în înțelegerea sa populară, „observarea” în experiență eșuează. În consecință, Mach propune eliminarea conceptului de cauzalitate din științele naturii, ca legitim doar într-un stadiu incipient al cercetării științifice, și înlocuirea acestuia cu conceptul de Funcție matematică, care prezintă următoarele avantaje față de prima. În primul rând, relația funcțională nu conține, spre deosebire de înțelegerea populară a relației cauzale, „ideea de forță, constrângere”, care, atunci când

4) Comparați cu Wundt: „Despre realismul naiv și critic”, rusă. pe. Woden, pp; 210 și 211.

2) Mach: "Meehanik", 7-te Auflage, S. 459 u. 460.

îi conferă acestuia din urmă „o notă puternică de fetișism și animism”. În al doilea rând, relația funcțională nu conține, spre deosebire de cea cauzală, ideea unei secvențe temporale și, datorită acesteia, poate acoperi deja o gamă mai largă de fenomene. În al treilea rând, relația funcțională, ca atare, admite reversibilitatea, i.e. aceasta înseamnă că fiecărui membru al relației Funcționale i se poate atribui atât sensul cauzei, cât și sensul efectului.

Acestea sunt cele trei avantaje principale ale relației funcționale față de cea cauzală, potrivit lui Mach. Pe baza cărora el speră că „știința naturii în viitor le va elimina datorită vagului lor formal al conceptului de cauză și efect”.

Credem că și aici lupta lui Mach cu conceptul de cauzalitate se bazează parțial pe o neînțelegere și parțial nu poate fi recunoscută ca fiind legitimă deloc. În primul rând, reproșurile lui Mach cu privire la utilizarea conceptului de cauzalitate în știința modernă sunt fie foarte depășite, fie direcționate greșit. De fapt, vechea înțelegere substanțială a cauzalității (împotriva căreia argumentează de fapt Mach), în care cuvântul „cauză” este întotdeauna asociat cu conceptul de lucru și, în consecință, însuși conceptului de cauzalitate i se dă un sens material, această înțelegere are mult timp a fost înlocuită de înțelegerea fenomenologică, în care cauza și acțiunea, adică desemnează doar evenimente (procese) conectate în mod regulat date în experiment. Aceasta înseamnă că relația cauzală înseamnă acum pur și simplu, în uzul său științific modern, legătura reală a două evenimente și din aceasta este clar că, cu o astfel de înțelegere a cauzalității, toate reproșurile lui Mach cu „fetișism și animism” dispar. În al doilea rând, în ceea ce privește însăși posibilitatea de a înlocui conceptul de cauzalitate cu conceptul de Funcție matematică, această substituție este ilegitimă și chiar impracticabilă, deoarece aceasta lasă fără atenție diferențele de fapt] dintre relațiile funcționale empirice (pe care le numim „cauzale”). şi relaţii de matematică pură. Un astfel de amestec de empiric și abstract-logic, care, după cum a descoperit Wundt, apare atunci când conceptul de cauzalitate este înlocuit cu conceptul de funcție matematică, duce la următoarele două neajunsuri importante: în primul rând, aici conceptul de cauzalitate nu mai este aplicabilă tuturor cazurilor ъ care nu permit Formulări matematice exacte și, în al doilea rând, o astfel de substituție unește destul de greșit într-unul și același grup, fără nicio distincție, conceptul de cauzalitate cu o multitudine de funcționalități deja pur matematice.

tsiy, care, neavând nicio legătură cu conexiunile empirice, au și o valoare cauzală *) Ca urmare, domeniul de aplicare al conceptului de cauzalitate din substituția indicată într-o direcție devine nejustificat mai restrâns, iar în cealaltă, mult greșit. mai larg. Din aceasta este, de asemenea, clar că încercarea lui Mach de a reforma relația cauzală în știință se bazează parțial pe o neînțelegere, parțial pur și simplu nu poate fi recunoscută ca legitimă.
Neajunsurile remarcate aici în teoria cunoașterii științifice a lui Mach nu scad, desigur, de la marile merite ale Fizicianului-Filosof vienez în materie de critică filozofică a principalelor prevederi ale științei naturale mecaniciste moderne, care și-a uitat propriile sale. fundamente epistemologice şi căzute în dogmatism metafizic.
*) Wundt: "Logik", 3rd Auflage, Bd. I, S. 598 și 599.
B I B L IO G R A F I Ya.
i.
CLASICI. ISTORIA FILOZOFIEI. FILOZOF MODERNI
L. Solurile. Introducere în studiul filosofiei indiene Pavia 1913. (M a 11 eie C. și d., 8 L.) XVI+478 стр.
Materialul vast și lipsa literaturii istorico-critice, care caracterizează acea zonă a istoriei filosofiei antice, care este dedicată gândirii indiene, fac apariția oricărei noi cercetări în acest domeniu foarte valoroasă. Ca o introducere în studiul sistematic al filozofiei indiene, Suali oferă un capitol foarte important din istoria acestei filosofii, dezvoltată de el în mod independent: el oferă o expunere istorico-critică a două sisteme indiene (Nyâya și Vaiçeshika). Cititorul este imediat introdus în medias res, se familiarizează cu terminologia și cu Forma de enunțare a problemelor în filosofia indiană. Capitole întregi sunt dedicate unor întrebări atât de interesante precum teoria cauzalității (Capitolul IX), teoria cunoașterii (Capitolul X), procesul logic (Capitolul XII), silogismul (Capitolul XIII), erorile logice (Capitolul XIV) etc. ΛΛ
J Burnet. Începuturile filosofiei grecești. a 2-a editie exd. Engleză despre sv E. Sch en kl. 1913 (T eubne r. Leipzig—Berlin, 8 m.) V+343 str.
În traducerea germană a apărut o carte excelentă a lui John Burnet, care este o serie de monografii dedicate primilor gânditori greci. De valoare aici este traducerea Fragmentelor și a celor mai importante mărturii, în care Burnet dă în mod repetat o nouă înțelegere a textului grecesc. În evaluarea rezultatelor celor mai recente studii monografice, Burnet judecă adesea mai corect decât Zeller, Gompertz, Tannery și alții (de exemplu, evaluarea sa asupra lucrărilor lui Patin despre Heraclit). Foarte reușite sunt și opiniile sale individuale despre apariția filozofiei grecești, despre natura cosmologiei grecești antice etc.   L /.
J. St. moara. Sistemul logicii silogistice și inductive. Traducere din engleză, profesor asistent V. N. Ivanovsky. A doua, ediție revizuită. LXXXI+880 p. Publicat de G. A. Leman. Moscova 1914. Preț 4 ruble. 50 cop.
Salutăm publicarea celei de-a doua ediții a logicii lui Mill tradusă de VN Ivanovsky. Logica lui Mill este, fără îndoială, cea mai remarcabilă și completă lucrare a filozofiei empirice engleze, însumând această tendință de gândire filosofică, cea mai importantă în influențele sale istorice. Ca o Soci cu adevărat clasică

Desigur, această „biblie empiristă” nu își va pierde niciodată
semnificația, în ciuda caracterului unilateral al punctelor sale de
vedere principale. Și pentru totdeauna, cartea lui Mill își va păstra
valoarea ca o lucrare specială de logică, datorită formulării
magistrate a metodelor științelor naturale experimentale. În fine, nu
are doar semnificație istorică, ci este și de interes contemporan, ca
experiență în construirea metodologiei științelor sociale și istorice.
Această lucrare a lui Mill a fost tradusă în rusă de V. N. Ivanovsky cu
o acuratețe impecabilă și într-o formă elegantă, atractivă.
Traducătorul a prefațat traducerea cu un excelent articol *) în care
stabilește tipurile de înțelegeri moderne ale logicii și indică locul
lui Mill în această schemă a direcțiilor logice. Rolul logicii lui Mpl
în dezvoltarea istorică a acestei științe este clarificat de traducător
atunci când discută cea de-a treia carte (vezi secțiunea VI a
introducerii). Aici este prezentată o istorie concisă, de ultimă
generație, a doctrinei inducției și caracterizează foarte potrivit
relația dintre inducție și deducție în Mill. Poziția filozofică
fundamentală a autorului articolului – căutarea unei sinteze între
empirismul englez și critica lui Kant – se reflectă în repetate rânduri
în critica sa față de punctele de vedere ale lui Mill și este rezumată
de acesta după cum urmează (p. XXI): „Sistemul logicii. este
metodologia științelor naturii, pe care autorul ei încearcă să o
extindă la științele matematicii (care se dovedește a fi insuportabilă)
și la științele sociale (unde această încercare aduce multă lumină,
deși nu epuizează toate aspectele metodologia acestor științe).
În legătură cu cea de-a șasea carte a lui Mill, consacrată logicii
științelor morale, traducătorul discută și chestiunea esenței istoriei,
insistând în special pe tema: Mill și Rickert, semnificația ambelor
pentru metodologia istoricului. și științe sociale. Principalul opus al
științelor generale abstracte stabilite de Rickert, aflând „legile
naturii” invariabile și științele Idiografice, care au determinarea de
unic, individual, unic, autorul articolului încearcă să slăbească
indicația. la repetabilitatea „potențială” a faptelor istorice („dacă
cele anterioare au fost repetate cu acuratețea precedentului,
elementele unei relații cauzale date sunt în aceeași combinație, atunci
efectul ar fi trebuit să fie același). Cu toate acestea, în opinia
noastră, nu acesta este ideea, deoarece „legile eterne ale naturii” nu
se adeveresc niciodată în toată puritatea lor. Semnificația ideală
logică este opusă realității reale. La urma urmei, acesta din urmă,
conform lui Mill, este compus din „legile naturii” și restul care nu
poate fi descompus în ultimele („distribuții primare”), iar conform
învățăturii uneia dintre școlile neo-kantiene , constă din punctele de
intersecție a unui număr infinit de legi, reprezentând deci o sarcină
infinită pentru știința naturii. Istoria, pe de altă parte, se preocupă
fundamental de date, inclusiv de această rămășiță „indecomposabilă”
(sau „descompunebilă la infinit”). Prin urmare, într-adevăr, există o
diferență fundamentală profundă între generalizarea științelor naturale
și individualizarea idiografiei.
În ceea ce privește metodologia cunoașterii istorice, Rickert (vezi.
') Acest articol este aproape complet nou în comparație cu articolul
introductiv din prima ediție.

p. LXIII al articolului) vede pe bună dreptate aici principiul
„selectării Faptelor” în „referire la valoare”. Și în această chestiune
noi, mai decisiv decât autorul articolului, luăm partea lui Rickert.

Deoarece recunoaștem că o regularitate strictă de fier cu mii de fire invizibile leagă totul, fără excepție, fenomenele lumii, doar „referirea la valoare" poate face distincția între toate aceste Fapte, la fel de necesare în cursul universului. Și, într-adevăr, tot ceea ce vorbesc istoricii poate fi redus la bunuri sau materiale (economice cu tot ceea ce le provoacă) sau spirituale (intelectuale, estetice, morale etc.). Și dacă suntem interesați de istoria sistemului nostru solar, geologia și paleontologiei, atunci acest lucru se datorează punctului de vedere reflectat (sau mai răspândit) al dezvoltării culturale. Dezvoltarea materială și spirituală a omenirii este interesul central al istoriei ca atare. A. Makovelsky.

Idei noi în filosofie. Colecţia Nr. 12. Către şi cu st despre r i şi teoria cunoaşterii. SPb. 1914, p. 155.

În această colecție, editorii au combinat următoarele mici articole, „care au influențat dezvoltarea epistemologiei și nu și-au pierdut semnificația nici pentru vremea noastră": F. I. Jacobi „Despre idealismul transcendental" (1786), I. G. Fichte „Prima introducere. la știință „(1798), F. V. I. Schelling „Scrisori filosofice despre dogmatism și critică" (1795), I. G. Fichte „Condițiile științifice în trăsăturile sale generale" (1810), pr. Schelling „Immanuel Kant" (1804). Editura a tratat această colecție cu o grijă deosebită, atașând portrete ale autorilor articolelor și dându-i pe acestea din urmă într-o excelentă traducere a lui S. I. Hessen.

A. Yeuntsman.

ILII. Alekseev. Științele sociale și naturale în interacțiunea istorică a metodelor lor. Prima parte. M. 1912, p. XV + 270. Pret 2 p.

Cartea lui N. N. Aleksev este prima parte a unui studiu mai amplu despre istoria științelor sociale, conceput de autor; această primă parte conține o discuție detaliată despre naturalismul social în cele două forme istorice principale ale sale – teoria mecanică a societății și materialismul istoric. Lucrarea lui A. este, pe de o parte, un studiu metodologic al naturii și limitelor naturalismului social și filosofic, pe de altă parte, este un studiu istoric al științelor sociale, urmărind dezvoltarea gândirii sociale și filozofice în o schimbare de direcție necesară intern în secolele XVII-XIX. Adevărat, această trecere în revistă istorică are în vedere o singură problemă care îl interesează pe autor, dar tocmai această împrejurare îi dă ocazia să facă lumină asupra învățăturilor pe care le atinge dintr-o latură nouă, parțial încă neexplorată.

Cartea lui A. este împărțită în trei secțiuni: prima este dedicată teoriei mecanice a societății și conține o analiză a doctrinelor naturaliste din secolul al XVII-lea, a doua se intitulează „Reacția împotriva naturalismului mecanic și matematic al secolului al XV-lea. „ și este dedicată teoriilor care au pornit de la punctele de plecare opuse naturalismului (istoricismul secolului al XVIII-lea. și idealismul german), în cele din urmă, al treilea, cel mai semnificativ ca volum, este consacrat teoriei materialismului istoric.

Analizând teoriile mecanice ale societății din secolul al XVII-lea, autorul le caracterizează pe bună dreptate drept naturalism social, adică ca „încercări de a transfera metodele științifice naturale în studiul problemelor culturale și istorice" (2). Particularitatea acestui naturalism timpuriu, în contrast cu naturalismul social de mai târziu din secolul al XIX-lea. determinate de particularitățile

metodelor științifice naturale din acea vreme, astfel au fost construcția matematică și demonstrația matematică. Acest ideal de cunoaștere matematică și mecanică a căpătat forță deplină în domeniul studiului fenomenelor sociale. Și mai semnificativă este legătura dintre învățăturile sociale luate în considerare și învățăturile filozofice ale secolului al XVII-lea. „Două trăsături principale caracterizează idealul cognitiv al noii filosofii: este o rezoluție metodologică care postulează descompunerea lumii calitative în cele mai simple și primele elemente ale sale și un ontologism care vede în relațiile constante și eterne ale acestor elemente cele mai înalte elemente epistemologice și adevăr ontologic” (p. 32).

Așa este caracterizarea învățăturilor sociale din secolul al XVII-lea dată de A. Fiind de dimensiuni relativ mici (1-80 pagini), acoperă, însă, un material foarte amplu. Desigur, în aceste condiții, problema ar putea fi doar despre înfățișarea liniilor principale de gândire – ceea ce este făcut de autor foarte luminos și în relief – și nu despre trasarea unor detalii, deși instructive, dar nu tipice. Adevărat, autorul pornește totuși pe calea distincțiilor: deține distincția valoroasă a unui naturalism formal, autentic și imaginar. De fapt, s-ar putea merge mai departe în această direcție: chiar și printre naturaliștii autentici există abateri puternice de la linia principală. Voi spune, de exemplu, despre caracterul etic al legilor naturale la Hobbes (dictamina rtfctae ratonîs), care îl deosebește puternic de Spinoza. Voi aminti simpatiile profunde ale lui Spinoza pentru concret (vezi „de intellectus emendatione tractatus”), ceea ce face din doctrina autoconservării un moment departe de a fi accidental în doctrina sa, ceea ce se poate spune în întregime despre Hobbes, care construiește conceptul de personalitate pe cu totul alte premise.

Reacția împotriva naturalismului mecanic și matematic al secolului al XVII-lea, la care A. trece mai departe în a doua secțiune a cărții sale, s-a manifestat sub o dublă formă: pe de o parte, ca reacție istorică la construcțiile matematice ale societății; pe de altă parte, ca reacţie filosofică generală. Prima, deși subliniază caracterul istoric și concret al legăturilor sociale, ea însăși nu este încă eliberată de influențele vechiului naturalism macanic. Mult mai decisivă este reacția filozofică care echipează științele sociale cu noi categorii filosofice și ajunge (la Hegel) la recunoașterea sensului ontologic din spatele concretului, deși aceste tendințe se luptă (în filosofia lui Hegel) cu tendințele opuse ale logicismului dialectic.

Delogizarea și deraționalizarea ideilor socio-politice este sarcina mișcării ulterioare a istoriei gândirii. Acest proces istoric complex a constituit tema așa-numitei „descompunere a helianismului”.

Materialismul istoric, pe care autorul îl pune în legătură logică directă cu întregul proces de descompunere a hegelianismului, este caracterizat în carte în primul rând ca o reacție la raționalismul matematic, subliniind concretețea și „istoricitatea” acelor relații care constituie subiectul social. ştiinţă. „Cu cea mai mare claritate

Marx formulează caracterul cognitiv special al problemei sociale, definindu-l ca problema individualizării cunoașterii” (236). Dar, în același timp, „Marx preia din știința teoretică a naturii forma obligativității generale a legilor sale fundamentale și încearcă să o îmbine cu istoricismul său, care a crescut pe pământul filosofiei lui Hegel” (241). Toate acestea conferă structurii metodologice a marxismului o mare complexitate și contradicții inevitabile. În acest

sens, marxismul seamănă cu construcția teoriilor istorice din secolul al XVIII-lea, care a reprezentat și un amestec de tendințe istorice și pomologice concrete, dar l-au dat într-o formă mai simplă și mai elementară. *
' Acestea sunt caracteristicile pe care le primesc din partea structurii lor metodologice invataturile avute in vedere in carte. Cu acea analiză atentă și atentă, pe care o regăsim în opera lui A., ele nu pot decât să trezească un mare interes pentru ei înșiși. În aceasta, de fapt, așa cum arată deja titlul cărții, se află centrul de greutate al lucrării analizate. Dar împreună cu asta – deși într-o măsură mult mai mică – cartea lui A. este un studiu sistematic al metodologiei sociale. Aici este necesar de remarcat tendințele foarte simpatice ale autorului de a sublinia caracterul calitativ concret al relațiilor sociale și trăsăturile conexe în structura științei sociale. Dar autorul, aparent, lasă deliberat o serie întreagă de întrebări care apar în legătură cu aceasta nerezolvată deocamdată. Este o imposibilitate totală sau doar limitele naturalismului social (posibilitatea sociologiei ca știință)? Care este semnificația metodelor sale și care este relația lor cu alte metode ale științelor sociale? În cele din urmă, care este relația normală dintre mecanizarea științelor naturale și științele sociale în general și, mai departe, cum ar trebui să fie înțeleasă însăși diferența dintre științele naturale și cele sociale? Este această distincție obiectivă sau metodologică? Autorul preferă să amâne răspunsurile finale la aceste tipuri de întrebări altor părți ale operei sale. Prin urmare, autorul încearcă să critice învățăturile luate în considerare nu din punctul de vedere al acelor sau altor opinii proprii; dar preferă să caute infirmarea lor în însăși istoria gândirii, în dezvoltarea însăși imanentă a ideilor. „Expunerea istorică”, scrie el, „nu își poate impune rațiunea istoriei, ci este chemată să deschidă rațiunea în realitatea istorică însăși dată, în mărturia experienței istorice” (68). De aceea, cartea notează nu o constelație strict cronologică, ci o constelație logică de doctrine, în care dezvoltarea istorică a gândirii este prezentată ca un proces imanent de dezvăluire și dezvăluire a adevărului. Aceasta, după cum am văzut, un mod de cercetare foarte fructuos nu ar beneficia decât de o formulare mai completă a propriilor puncte de vedere ale autorului. Să sperăm că acele teorii care vor forma subiectul celei de-a doua părți a lucrării vor da suficiente motive pentru aceasta. S. Kechskyan.
N. Lossky. Filosofia intuitivă a lui Bergson. Editura „Put”. Moscova, 1914. pp. 115. C. 7 0kop.
Potrivit autorului însuși, el și-a propus în principal două sarcini: să prezinte ipoteza lui Bergson cu privire la rolul sistemului nervos în procesele cognitive (adică, teoria sa asupra percepției) și să delimiteze propriul punct de vedere intuitiv de intuiționismul lui Bergson. În carte, totuși, 22 *

„Se face o prezentare a întregului sistem al lui Bergson, deoarece pe fundalul întregului era cel mai convenabil și în cea mai înțeleasă formă să rezolve ambele probleme speciale.” Și trebuie spus: atât aceste scopuri speciale, cât și sarcina unei expuneri generale a filozofiei lui Bergson sunt perfect îndeplinite de autor. Dintre vasta literatură despre gânditorul francez popular, cartea lui N. Lossky se remarcă prin claritatea și acuratețea prezentării. Într-o serie de capitole separate, autorul expune doctrina intuiției lui Bergson,

teoria vieții mentale și a liberului arbitru, teoria percepției și memoriei, doctrina materiei și a vieții. Deosebit de valoros în această expunere este capitolul despre teoria percepției și memoriei. Dintre toate învățăturile lui Bergson, această teorie, expusă în cartea „Materia și memoria”, este cea mai greu de înțeles, iar în expunerile filozofiei lui Bergson ea este de cele mai multe ori omisă complet, fie enunțată doar pentru completitudine, adică foarte scurt și de neînțeles. În cartea analizată, însă, ea este prezentată clar și cu suficient de completă. N. Lossky apreciază, de asemenea, destul de corect semnificația acestei teorii psihofiziologice pentru epistemologie: această valoare este pur negativă, adică. eliminând o serie întreagă de prejudecăți emanate din fiziologie, care stau în calea teoriei moderne a cunoașterii. În sine (în partea sa pozitivă) teoria cunoașterii, totuși, desigur, nu depinde de științele empirice. Dar din aceasta semnificația teoriei lui Bergson nu este mai puțin mare și Lossky atrage pe bună dreptate atenția epistemologilor asupra acesteia. Contrastul dintre sistemele mecaniciste și viziunea organică asupra lumii a lui Bergson, pe care N. Lossky, totuși, pe nedrept, în opinia noastră, îl numește istoric, este de asemenea bine afirmat. Căci printre sistemele organice în sine sunt posibile două tipuri: pentru unii (Plotin, Rousseau, Schelling, L. Tolstoi) Absolutul este la începutul dezvoltării, istoria (în special știința) este o îndepărtare de la Absolut, răul este subiectiv. păcatul, binele coincide cu starea naturală (nevinovăția); filosofia trebuie să întoarcă dezvoltarea înapoi – la o fuziune directă cu Absolutul. Din această viziune organică, dar care nega istoria, se deosebește viziunea cu adevărat istorică (Fichte, Hegel, Cohen), pentru care Absolutul este scopul, desăvârșirea dezvoltării, istoria (și știința) este calea de la starea indiferentă de inocență. la fiinţa absolut valoroasă pozitiv, iar răul pentru ei. Să mergem aşa un sens obiectiv (J. Boehme). Filosofia lui Bergson oscilează între tipurile ocolite, dar (mai ales în doctrina sa despre cunoașterea intelectuală și materie) se apropie, fără îndoială, de filosofia inocenței mai mult decât de perspectiva istorică. (Lossky însuși subliniază pe bună dreptate afinitatea profundă a filozofiei lui Bergson cu sistemul lui Plotin).
Absența acestei distincții, în opinia noastră și în critica lui N. Lossky la adresa sistemului lui Bergson (capitolul VII), este oarecum incompletă. Totuși, se pare că autorul nu și-a propus să facă o critică completă a filozofiei lui Bergson, dorind doar să distingă propriul punct de vedere de poziția Filosofului criticat. Această sarcină a avut un succes complet pentru el. Pentru N. Lossky, cunoașterea rațională (știința pozitivă) nu este o abatere de la cunoașterea adevărată, ci o cale către aceasta (111). Este imposibil să construiești toată ființa temporală numai din idei (platonismul nemoderat, corect negat de Bergson), dar este și imposibil să negi, așa cum face Bergson, toate începuturile atemporale, afirmând că lumea este doar un flux de schimbări (109). . Intuiționismul lui N. Lossky se distinge, așadar, prin „istoricitatea” sa mai mare (o evaluare pozitivă a cunoașterii raționale) și dorința de a înțelege începuturile (ideile) atemporale ca element al lumii temporale. În ultimul paragraf, așadar, poziția lui N. Los-

kago abordează punctul de vedere al epistemologiei germane moderne, care în acest sens continuă opera lui Kant. C. L Hesse.

Idei noi în filosofie. Colecția №13. metafizica modernă. I. 1914. Sankt Petersburg. pagina 153.
Această colecție deschide o serie de cărți „Idei noi în filosofie”, care vor oferi ocazia de a vorbi metafizicienilor. Acest lucru este necesar, și nu doar doar, deoarece atmosfera mentală de la începutul secolului al XX-lea este la fel de saturată de energie metafizică ca și de energie anti-meta-fizică.
Colecția luată în considerare începe cu un articol al lui N. G. Debolsky „Realismul transcendental al lui Hartmann”. Nu oferă o expunere completă a bogatului sistem metafizic al filozofiei inconștientului; de aceea, editorii, în prefaţa colecţiei, promit să plaseze un articol care să prezinte detaliile învăţăturii lui Hartmann într-una din colecţiile următoare. Un articol al lui N. G. Debolsky, care se distinge printr-o claritate matură a gândirii, indică locul lui Hartmann în istoria filozofiei, examinează critic încercările sale de a-și fundamenta metafizica cu argumente epistemologice și, în cele din urmă, oferă o evaluare generală a sistemului său. În același timp, din păcate, critica primează în fața prezentării. Cu toate acestea, această critică, pur distructivă cu toată obiectivitatea ei, este în general destul de corectă pentru Hartmann și corectă în concluziile sale negative. Deosebit de valoroasă este apărarea „realismului naiv” împotriva respingerii „fizice, fiziologice și filozofice” a lui Hartmann. Această parte foarte viu scrisă a articolului lui G. Debolsky constituie un val în acel curent puternic al gândirii moderne, în care filozofii celor mai diverse tendințe apără ceva asemănător cu „realismul naiv”.
Articolul prof. „Neocritica lui Charles Renouvier” a lui I. I. Lapshin acordă locul potrivit atât prezentării punctelor de vedere ale gânditorului numit, cât și criticii învățăturii sale, cât și includerii acesteia din urmă în legătura genetică a evenimentelor din istoria filozofiei. În aprecierea lui Renouvier dată de autorul articolului, alături de cel drept, există și inacceptabilul. Întrucât, de exemplu, Renouvier era un sceptic iraționalist și un filosof al „credinței”, toate atacurile asupra lui sunt binemeritate. Dar când I. I. Lapshin vrea să stabilească că Renouvier nu a fost un critic, el se bazează pe conceptul prea restrâns de critică. Și anume, la pagina 92, el spune: „Toată esența criticii constă în declararea corelării obiectului lumii fenomenelor cu subiectul meu epistemologic” și continuă să sublinieze că subiectul epistemologic trebuie să fie „al meu”. Dar dacă doar o astfel de înțelegere a subiectului epistemologic ar face filosofia critică, atunci Rickert, de exemplu, nu ar fi un critic. În cele din urmă, o latură atât de profund interesantă a filozofiei lui Renouvier, precum finptismul său extrem, este supusă unei respingeri în articol, prea concisă pentru a fi convingătoare. Dar considerațiile finale ale autorului articolului, referitoare la domeniul istoriei filozofiei, sunt de mare succes.
Articolul lui A. A. Krogius, „Eseu despre filosofia lui Wundt”, ultimul din colecție, oferă o expunere a sistemului marelui fiziolog și psiholog, excelent ca claritate și conștientizare. Geneza filozofiei lui Wundt este descrisă de autorul articolului foarte pe scurt; critica învățăturii sale este doar sugerată. Cu acest rating

Se poate fi pe deplin de acord cu punctele de vedere ale lui Wundt, care vede atât puterea, cât și slăbiciunea filozofiei acestuia din urmă în adâncirea creatorului său în profunzimile științei pozitive. La urma

urmei, principalul neajuns al lui Wundt este că și-a dorit în filosofie etc., pe căile științelor naturale și ale psihologiei. De aici ipostaza unor astfel de concepte naturale-științifice convenționale cu toate consecințele ei, de aici psihologismul în epistemologie și spiritismul actualist voluntarist în metafizică, ca o consecință a transferului acritic al conceptelor psihologiei empirice în ambele discipline filosofice.
A. Kuntsman.
II.
FILOZOFIE TEORETICĂ.
Philosoph.ischeKu.ltur. Gesammelte Essais von Georg Simme 1. Ver 1 ag von Werner Klinkhardt. Leipzig. Pagină 319.
Această colecție conține o serie de articole, care au fost parțial publicate mai devreme în periodice. Unele dintre ele, precum Miquel Angelo și Conceptul și tragedia culturii, au fost publicate în Logos în traducere rusă (1911, cărțile 1 și 2-3).
Aceste articole acoperă cele mai diverse subiecte și tratează cele mai diverse aspecte: probleme socio-psihologice, estetice, religioase, culturale, de gen etc., iar toate aceste probleme sunt tratate cu aceeași, caracteristică lui Simmel, profunzime filozofică și pătrundere artistică. . Prin urmare, în ciuda diversității subiectelor și întrebărilor, toate articolele sunt impregnate de unitate internă. Dar această unitate nu este, desigur, unitatea de conținut și chiar a oricărui concept filosofic general, ci unitatea de interpretare a subiectului, considerația filozofică a fiecărei probleme. Filosofia, după spusele lui Simmel, nu este chemată să dea un răspuns definitiv la întrebări, ci aprofundează subiectul și face posibilă descoperirea în fiecare fenomen, oricât de neînsemnat ar părea la prima vedere, o întreagă mare de întrebări, comori întregi de gânduri. Considerarea filozofică a subiectului face posibilă aducerea fiecărui subiect în punctul în care se împletesc conceptele filosofice de bază, la acele straturi din care cele mai elementare antiteze ale filosofiei și vieții, antitezele subiectului și obiectului, personalității și funcției, libertatea. iar necesitatea, individualismul și panteismul își au originea. Așadar, de exemplu, în psihologia aventurismului, Simmel este capabil să deschidă cele mai de bază întrebări despre integralitatea și fragmentarea vieții și activității umane. Deci, în articolele despre semnificația culturală a mișcării femeilor, despre problemele de gen, trec în fața cititorului cele mai elementare probleme și concepte estetice, religioase și artistice. Și acest lucru se realizează nu prin legarea artificială, nu prin atașarea unor probleme diferite, ci tocmai prin aprofundarea considerației subiectului în sine.
Aceasta, potrivit lui Simmel, nu este doar esența filosofiei, ci ar trebui considerată și sarcina filozofiei. Trebuie să punem în circulație bogățiile filozofice care pândesc în cele mai diverse sisteme și dogme filosofice. Adevărat, această posibilitate fundamentală a unei interpretări filozofice a fiecărui fenomen presupune deja posibilitatea unui singur concept filozofic. Ӈo Simmel nu vrea să lege

eu insumi. El nu este doar prea sceptic față de acest lucru, dar, în general, este un dușman al oricărei tendințe filozofice. Îi este teamă că condamnarea poate duce la prejudecăți. Orice dogmatism tocește viziunea multor fenomene care nu sunt susceptibile de explicație

dogmatică, o face unilaterală și elimină inevitabil, din această cauză, întreaga zonă a fenomenelor vieții din considerație filozofică. Și, între timp, scopul nu este de a crea vreun nou sistem filosofic, ci de a pregăti o cultură filosofică, de a face posibilă tratarea filozofică a oricărui fenomen, chiar dacă aceasta duce în cele din urmă la dogme filozofice contradictorii. S. Mario.shn.

Holding Harala. Gândirea umană, formele și sarcinile sale. Ediția extinsă a „Probleme filosofice". LeipzigO. R. Reisland 1911. str. 8.0. VI-|-430. domnul 7

Harald Gefding aparține în întregime penultimei perioade a epocii noastre filozofice. El a vorbit într-un moment în care filosofia, sub influența reînviată a lui Kant, a început să fie privită ca o sferă culturală de sine stătătoare. Aceasta a fost perioada eliberatoare a filosofiei moderne. GeFding și-a jucat rolul în această eliberare, nu atât prin puterea propriei sale creativități filozofice, cât prin apărarea înflăcărată a fundamentelor criticii kantiene, așa cum era înțeleasă în anii '80. A fost o critică de tranziție, justificată psihologic. HoeFding a fost și a rămas un kantian psihologizant, și nu degeaba până de curând, și poate chiar și acum, cel mai bine este să vă familiarizați cu Erkenntuistheorie prin „Eseuri de psihologie". Dacă din punct de vedere fundamental acesta este un neajuns, atunci din punct de vedere istoric este o virtute: prin turnarea în psihologie, și chiar „pe baza datelor experienței", multe dintre învățăturile kantiene de bază despre cunoaștere, GeFding. le-a deschis calea în cercuri pentru care valoarea de recomandare a păstrat o perioadă foarte lungă de timp un nume și un steag al psihologiei. — În noua sa carte, Gefding își rezumă părerile filozofice generale. Este important să fie dedicat tuturor problemelor filozofice, însă poartă titlul „epistemologic". Aceasta este caracteristica kantianismului „emancipator" în general și a lui HoeFding ca reprezentant al său. Mai departe, ca și înainte, Gefding își conduce raționamentul epistemologic, ca un psiholog, însă destul de rafinat. Și asta îl caracterizează nu atât pe el, cât pe „mediul" și „momentul" lui. Aceasta este mai mult din valoarea istorică a cărții. Semnificația sa modernă este măsurată de unele dintre secțiunile sale, care au fost elaborate în detaliu și în mod interesant. Acestea sunt, de exemplu: paginile dedicate doctrinei categoriilor (147-268), despre religie etc. Aproape tot ceea ce este inclus în carte a fost deja tipărit, dar pentru carte este din nou prelucrat și combinat.Cartea se ocupă în principal cu trei părți: empiric - psihologie, critic - teoria cunoașterii și metafizic - cosmologie și, recunoscând necesitatea acesteia din urmă pentru un sistem de viziune asupra lumii, nu consideră posibilă dezvoltarea acesteia sub forma unei științe riguroase. Prin urmare, orice sistem filozofic, în opinia sa, nu este mai puțin ca o operă de artă decât ca o știință în sens strict. Psihologia stă la baza teoriei cunoaşterii în sensul că investighează însăşi gândirea de care se ocupă şi epistemologia; doar psihologia o examinează genetic, epistemologia critic, întrebând despre semnificația, legitimitatea ei. Acest chenar alunecos al ferestrei

adesea aproape șters, deoarece GeFding consideră însăși semnificația ca o experiență subiectivă. Despre cunoaștere se poate vorbi doar din punctul de vedere al unei persoane în general, al unei persoane tipice (Sm, unde S=Subjekt, m=men-sclilich). Cunoașterea constă în prelucrarea prin gândire a materialului experiențelor, care sunt „date" gândirii.

Dar dăruirea lor este relativă: este rezultatul gândirii, care, după ce a produs-o, se referă la ea ca o reflecție secundară (Nachdenken). Materialul experiențelor este prelucrat prin gândire cu ajutorul categoriilor. Categoria principală este sinteza. Toate celelalte sunt construite în funcție de tipul său. Ele „apar” și „se dezvoltă” istoric, ca răspunsuri la sarcinile curente care ocupă gândirea. Potrivit GeFding, acest gând conține das Wahre in dem Pragmatismus. Designul categoric al experiențelor le aduce într-o conexiune cuprinzătoare asemănătoare legii. O astfel de conexiune, poate mai amplă, reprezintă „realitatea” sau „adevărul real”. Fără echivoc, este conceput ca final numai în limită. Din punct de vedere istoric, se dezvoltă în funcție de dezvoltarea subiectului uman (Sm). Prin urmare, adevărul este și „dinamic”, fiind doar Arbeitswert în istoria gândirii. Exprimă corespondența variabilă a armonicii dintre gânduri și experiențe. Aceasta este concluzia criticii filozofice, care spune că nu se pot compara gândurile și lucrurile în sine, ci gândurile cu experiențele. Husserl, care insista asupra obiectivității adevărului, a pierdut din vedere toate acestea. — Așa este, în termeni generali, construcția lui GöFding. Că se află aproape cu întregul său corp în trecutul filozofic recent este clar. Dar de vreme ce în filosofie mai mult decât oriunde se păstrează „experiențe” culturale, în sensul lui Taylor, atunci, pentru a le eradica, epistemologia lui HoeFding, îmbinată prin * | 3 cu psihologia și ontologia, poate juca totuși un „eliberator”, rol educator.asemănător cu cel pe care l-a jucat deja pe câmpul istoric al luptei filosofice.   T. Rainov,

dr Emil Lask. Doctrina judecății. Tuoingen, LG. Molir, 1912. 8° VIП4-208. m 5

Până acum avem doar două cărți, în vreun fel complete, despre teoria logică a judecății. Una dintre ele este prima „parte” a operei lui N. Mauer „Die Syllogistik des Aristotels” (1896), cealaltă este adevărata carte a lui Lask. Primul rezumă ceea ce s-a făcut în teoria logică a judecății înainte de Kant (cum a fost „făcut” de Aristotel). A doua joacă același rol în raport cu perioada kantiană, pe care o rezumă independent, încercând să îmbine și cu ea rezultatele celei prekantiene. Dacă adăugăm că Lask lucrează la această chestiune complet înarmat cu idei moderne despre problemele logicii pure și teoria judecății, atunci nu va fi exagerat să spunem că cartea sa oferă tot ce s-a realizat până acum în domeniu. a doctrinei logice a judecății și dă nu sub formă un rezumat eclectic, ci în Forma independent!, o tratare bine gândită a moștenirii trecutului și a realizărilor prezentului. Dacă acest „ultim cuvânt” al științei moderne ne lasă nemulțumiți în anumite privințe, nu este atât vina lui Lask, cât a modernității noastre, al cărei purtător de cuvânt fidel este. Ieșită din perioada - eliberarea de vechile prejudecăți, logica modernă pură se află într-o perioadă de căutări intense, întotdeauna clar conștientă, și se mișcă într-un cerc de idei, a căror „modernitate” este adesea totuși puternic imprimată indirect.

le urme de vechi prejudecăţi. De aceea nu este încă complet omogen, nearmonizat și rătăcește bâjbâind. Adunând în sine, ca și în Focus, toate avantajele și dezavantajele caracterului modern al logicii pure, cartea lui Lask va servi nu numai la luminarea judecății realizate în teorie, ci va oferi și material viu pentru critica ei, adică mai departe. dezvoltarea problemei. Scrisă clar și cu o mare eleganță literară, ea satisface aceste cerințe din exterior. — Sarcina cărții

poate fi definită astfel: să dezvolte conceptul de judecată pe baza explicației sale date de Aristotel, cu ajutorul ideilor introduse. în circulația filozofiei teoretice de către Kant și din punctul de vedere al ideilor moderne de logică pură, prezentate cu deplină claritate de Husserl. În înțelegerea fundamentelor aristotelice ale teoriei judecății, Lask urmează, în general, o interpretare exhaustivă a lui Mauer, interpretare în lumina căreia Aristotel a dezvoltat doctrina judecății ca formare subiectiv-obiectivă a unei ordini „sintetice”. . În urma lui Husserl, Lask caută să transforme această doctrină astfel încât judecata să primească o anumită relație cu Sfera cunoașterii ideale. Acest lucru îl realizează cu ajutorul conceptului lui Kant despre „Forma transcendentală sau transcendental-logică, concept pe care, totuși, îl interpretează într-un mod foarte ciudat. Această interpretare a afirmat-o Lask mai devreme (1911) în cartea sa „Die Logik der Philosophie und Kategorienlehre” (vezi „Logos” 1911, KH. 1), pretinzând-o drept esența „fetei copernicane” a lui Kant. Conform acestei interpretări, categoriile lui Kant sunt momente ideal-logice în sensul lui Husserl. Nu se poate nega faptul că Kant are date care inspiră o astfel de înțelegere și este destul de legitim să-l ridicăm istoric la Kant. Dar este complet neistoric să atribuim această înțelegere lui Kant, cu atât mai mult cu cât în categoria sa categoria de foarte multe ori Figures as Formative Functioning, i.e. ca activitate, care contrazice complet caracterul „ideal-logicului”. Oricum ar fi, totuși, Lask consideră condițiile transcendentale ale lui Kant ca momente idealo-logice și, urmând exemplul lui Kant și în acord cu Husserl, conferă acestora din urmă un anumit conținut care le individualizează, astfel încât pentru el ele nu sunt de fapt. doar „Forme”, ci conținuturi ideale, jucând rolul Formelor în raport cu conținuturile non-ideale, care, totuși, devin reale datorită unei astfel de Formații. În lumina acestor prevederi de bază, judecata apare în Lask ca un complex, artificial. formare, situată la granița dintre real realitatea actului de judecată și realitatea ideală a sensului obiectiv sau „semnificației” cunoașterii. Acesta din urmă este obiectiv obiectivul judecății. Dar câtă vreme există o judecată, cufundată într-o ființă fluidă, temporală, acest scop nu este pe deplin atins de ea, ci doar, parcă, simbolizat, afișat, „reprezentat”. Judecata se deosebește de sensul ideal, în primul rând, prin constructivitatea și complexitatea sa: simțul este simplu în sine; în al doilea rând, pentru că unei judecăți, sau mai degrabă „materialului” ei, care în sine nu este încă o judecată, este întotdeauna posibilă o atitudine alternativă, ceea ce simțul ideal nu o permite; în al treilea rând, prin faptul că acest material de judecată este el însuși împărțit în opuse, la fiecare dintre care le tratăm alternativ. Judecata se mișcă întotdeauna într-un cerc de contrarii, „dintre care Lask numără 3 și care se pot intersecta și combina în diferite moduri, așa cum știa deja Aristotel. Structura, judecățile sunt înțelese din poziția sa intermediară între cele două regate

dintre care unul dă un material irațional fără formă, celălalt o Formă sau categorie ideal-logică.Judecata este predicarea Formei în raport cu materialul. „Adevăratul „subiect” este... materialul, adevăratul „predicat” este categoria.” Această viziune asupra judecății Lask o numește „metagramatică”, crezând că, cu ajutorul ei, el este eliberat de gramatica lui Aristotel, păstrând nucleul valoros al teoriei sale subiect-predicat a judecății și, în același timp, satisface cerințele

moderne ale „purității". „a logicii. Lask este de acord că acest lucru nu este foarte nou, dar vede în aceasta o garanție a unei anumite corectitudini a înțelegerii sale.— Este dificil să o evaluăm aici din urmă. Se poate observa doar că, în ciuda numeroaselor sale virtuți mari, suferă de mari neajunsuri. În primul rând, desființează de fapt logica judecății, alungând judecata din Sfera cunoașterii obiective. În al doilea rând, face de neînțeles modul în care iraționalul și raționalul pot intra în legătură într-o judecată. În al treilea rând, transformă judecata în formarea obiectului, deoarece „Formula" sau categoria pentru Lask are conținut. În al patrulea rând, prin ontologizarea judecății, o trage necritic în schema gramaticală, adică în cele din urmă, cea psihologică (iar gramatica este psihologie), psihologizând astfel judecata.   T. Rayhov.
R. Kg o peg. Zweck und Gesetzinde r Biologie. E ine logi-fiche Untersuchung. J. C. B. Mohr (P. Siebeck). Tiibiugeu. 191*3 pag 16 6. C. 4 puncte.
Problema vieții organice, care se află în centrul învățăturilor metafizice moderne, începe să atragă și în ultima vreme atenția logicienilor. În cartea „Logos" pentru 1913, cititorul va găsi o recenzie a cărții lui N. Hartmann, dedicată fundamentelor logice ale biologiei. Cartea mică, elegant scrisă a lui R. Kroner este dedicată aceleiași teme. Ambele lucrări au un punct de vedere logic comun. Sarcina lor nu este să explice orgashich-ul. viata, dar afla conceptul de organic. viața, să stabilească ce loc ocupă acestea în totalitatea cunoștințelor științifice naturale ale conceptelor empirice, prin care biologia caută să-și înțeleagă subiectul" (62).
Anterior, însă, K. face o critică a învățăturilor metafizice despre viață, cărora le este dedicată întreaga primă parte a cărții sale. Darwinismul nu numai că nu confirmă teoria mecanismului, care vede în organism doar specificarea fizico-chimică. legi, dar presupune deja în întregime, ca presupoziție logică, conceptul de organism în toate particularitățile sale. Critica vitalismului este foarte bună la K., al cărui merit constă în stabilirea naturii specifice și primare a unității organice, care nu poate fi redusă la o legătură mecanică a părților și a cărei greșeală constă într-o înțelegere și mai mecanicistă a naturii anorganice. decât cea a mecanismului în sine. Vitalismul cade victima neglijării formulării logice a întrebării, „într-un mod naiv-realist încearcă să rezolve o problemă care se dovedește a fi o problemă de logică" (37). Interesantă și originală în această parte a cărții lui K. este distincția dintre vitalism (modern, reprezentativ — Drish) și biologism (Bergson). Vitalismul completează și limitează materia, pe care o înțelege într-un mod extrem de mecanicist, entelehia. Biologismul înțelege imposibilitatea unei astfel de depășiri exterioare a mecanismului: în locul dualismului a două forțe la fel de reale — materia și entelechia — propune afirmarea irealității materiei și exclude.

realitatea semnificativă a vieții organice: lumea este un organism, în timp ce materia (adică un mecanism) este un produs al unei înțelegeri parțiale a lumii; este doar un circuit logic abstract. În această viziune epistemologică este meritul biologismului. Greșeala lui este că se oprește la jumătate, „crezând că în Forma organismului el posedă în mod direct Forma realității însăși" (51, 55). Ca și predecesorii săi, biologismul nu face distincție între cunoaștere și obiectul cunoașterii: acesta este păcatul fundamental al oricărei metafizici.

Logica începe prin a stabili această diferență fundamentală. Foarte grațios îl arată pe K. ca următorul metafizic. doctrina, depășind-o pe cea anterioară, cade victimă aceleiași erori de bază: meritul vitalismului în criticarea mecanismului care simplifică și uniformizează la infinit lumea; corectitudinea biologismului în critica vitalismului, care vede lupta a două forțe reale unde, de fapt, există doar o diferență de Forme cognitive. În sfârşit, punctul de vedere epistemologic, care pune problema organismului ca Formă a cunoaşterii biologice, completează această creştere succesivă a criticii: ridicându-se deasupra metafizicului pe care îl depăşeşte. învățături, ia în sine toate motivele lor legitime.
A doua parte a cărții lui K. este dedicată înțelegerii conceptului de organism ca formă logică a cunoașterii empirice (biologice). Aici K. distinge două probleme: problema sistemului de concepte specifice (Artbegrifflichkeit) și problema oportunității organice. Schiţând prima dintre aceste probleme, K. începe cu clarificarea principalei diferenţe logice dintre Formă şi materia cunoaşterii. Învățăturile metafizice identifică această opoziție filosofică fundamentală cu opoziția secundară dintre general și particular. Mecanismul, identificând Forma cu legea științei naturale constructive, vede în organism doar o precizare ulterioară a legilor chimice. Vitalismul face aceeași greșeală, amestecând în conceptul de entelehie Forma logică a organismului cu specia biologică. În această nediferențiere între Formă și materie, i.e. domenii ale logicii și domenii ale empiricului. știință, este o eroare logică comună a mecanismului și a vitalismului: mecanismul vrea să rezolve probleme logice prin mijloace empirice, vitalismul vrea să rezolve problema empirice prin mijloace filozofice. Științe. În legătură cu aceasta, apare sarcina logicii: să construiască un sistem de Forme de Legi, i.e. acele premise care fac posibile pentru prima dată conceptele generale ale empirismului. Științe. Un organism este o astfel de formă empirică. știință: face posibilă pentru prima dată existența biologică și în această măsură este asumată de toate teoriile biologice (inclusiv teoria dezvoltării). De aici absurdul logic al „reducerii” proceselor organice la legile fizico-chimice (ceea ce dovedește logic imposibilitatea unei soluții empirice a problemei generației spontane).vedere vitalistă. Cunoștințele fizico-chimice pentru K. sunt cunoștințe constructive. Relația logică de bază aici este relația unei legi cu o instanță, a unei serii la un membru al acestei serii. Această relație este pe deplin exprimată în mod cantitativ. Dimpotrivă, în cunoștințele biologice, relația principală este relația dintre gen și specie: nu există loc pentru cuantificare și, în consecință, clasificarea este metoda principală în biologie. Prin urmare, teoria dezvoltării, care urmărește să introducă prima relație în biologie, are doar o valoare limitată: se bazează chiar în întregime pe

metoda clasificatorului. În măsura în care afirmația lui K. despre independența Formei unui organism este corectă și convingătoare, pe atât de arbitrară este identificarea sa a Formei unui organism cu metoda descriptivă-clasificare a biologiei predarwiniene. De parcă este imposibil de imaginat o biologie constructivă, care presupune însă independența Formei organismului! De parcă în științele constructive nu mai există elemente ale relației generice! În acest caz, K. cade în aceeași eroare pe care el însuși a dezvăluit-o cu atâta succes în vitalism: eroarea unei înțelegeri excesiv de cuantificatoare a fizico-

chimice. nauk. Toate dovezile sale despre imposibilitatea științelor biologice de a se descurca fără relația generică sunt destul de aplicabile științelor „constructive”. Această complicare a cauzei corecte (protecția primatului logic al conceptului de organism) de către cea controversată (apărarea metodei descriptiv-clasificării în biologie, conducând la minimalizarea teoriei dezvoltării) îl conduce pe K. la o contradicție. cu propriile sale cuvinte frumoase despre unitatea metodei științifice naturale (91). De aici și ezitările în interpretarea problemei generației spontane, al cărei concept uneori „se întâlnește” (zusammentrifft) cu Forma organismului în general (de unde urmează insolubilitatea empirică a problemei, 161), uneori, dimpotrivă, este complet diferită de ea (113, 128, 132).— În ciuda acestui principal neajuns, cartea lui K. merită cea mai serioasă atenție atât din partea logicienilor, cât și a biologilor. Ceea ce am afirmat este completat de ultimul capitol, care analizează problema oportunității organice și relația acesteia cu conceptul de regularitate cauzală. Acest capitol, a cărui sarcină este să dezvăluie esența conceptului de organism, tocmai delimitat în originalitatea sa primară, satisface mai puțin cititorul. K. nu depășește ceea ce a făcut Kant aici: consistența oportunității organice cu explicația cauzală se realizează prin recunoașterea caracterului său reflexiv-subiectiv (deși K. primește o interpretare interesantă, originală). În apărarea nu atât a lui K. cât a punctului de vedere logic pe care îl reprezintă, să spunem: nemulțumirea rămasă după citirea cărții lui K. nu derutează cititorul. Problema pusă de el în ultimul capitol nu este solubilă pentru cercetarea logică privată. Formele logice sunt TOTAL împletite între ele (συμπλοχ^), încât este posibil să descriem una dintre ele doar în legătură cu altele. Doar sistemul logic este capabil să „rezolve” problema organismului. Un studiu privat poate oferi doar o clarificare critică preliminară a căii și să sublinieze problema: cartea lui Kroner le oferă ambele în întregime. S. Gessen,

Petr Struve. Economie si pret. Cercetări critice asupra teoriei și istoriei vieții economice. Prima parte. Economia si societatea. Pret-valoare. SPb. Moscova 1913 C. 3 p. 50 k.

v Autorul apără punctul de vedere al empirismului extrem în economia politică. Pentru fundamentarea filozofică a punctului său de vedere, el propune un motiv atât de natură metodologică, cât și sociologică. Autorul contestă legitimitatea utilizării conceptului de valoare în economia politică. Căci „prețurile sunt de fapt date” și din această cauză „valoarea, ca ceva diferit de preț, este o fantomă”. Autorul pune astfel în fața economiei politice aceeași întrebare care a fost pusă cândva de Hume înaintea științei naturale în raport cu categoria cauzalității. Este curios că el

rezolvă această întrebare în spiritul lui Hume. Așa cum și-a propus Hume să considerăm categoria cauzalității nu ca o categorie obiectivă care determină legătura dintre fenomene, ci, dimpotrivă, ca un concept subiectiv, care se obține datorită întăririi în minte a conexiunii cel mai des întâlnită între fenomene conform legilor de asociere, așa că Struve își propune să considere și conceptul de valoare „ca o întărire a unui set de prețuri gratuite în media estimată” (p. 96).

Cu toate acestea, în empirismul său extrem, autorul merge chiar mai departe decât Hume. Căci Hume era conștient de semnificația categoriei de cauzalitate pentru știința naturii. Autorul însă nu numai că neagă legitimitatea utilizării categoriei de valoare, dar o consideră în

general inutilă pentru economia politică. „Valoarea este un concept inutil pentru cunoașterea faptelor empirice ale formării prețurilor. Ea semnifică o ipoteză metafizică care nu poate avea nicio aplicație în știință” (XXX). Atacă așadar economia politică, care încă operează cu conceptul de valoare, crezând că doar o tendință de dogmatism și realism, de ipostatizare a conceptelor sale abstracte, a dus la formarea conceptului de valoare obiectivă. „În doctrina valorii obiective ca bază a prețului, valoarea este, așa cum ar fi, un „universal” al prețului, un astfel de „universal” căruia teoria îi atribuie o realitate superioară în comparație cu prețul și care îl determină în mod obiectiv pe acesta din urmă. ” (XXP). Și mai departe: „teoria valorii muncii nu este altceva decât o căutare continuă a unui nucleu „material” solid, a substanței fenomenului empiric al „prețului”, în același timp este o urmărire a universalului prețului în spirit de realism logic. În conceptul de valoare obiectivă, în acel concept de substanță a valorii, care a fost creat de Marx, se intersectează motivul naturalist-materialist și motivul realist în sens logico-ontologic. Pentru cei care înțeleg acest lucru, lucrarea critică asupra teoriei valorii a fost finalizată. Nu mai este necesară infirmarea acestei teorii, deoarece înțelegerea de mai sus conține nu doar o „respingere” a acestei înțelegeri materialiste a problemei, ci dezvăluie și imposibilitatea științifică a formulării înseși a problemei” (XXX). Ni se pare că toate aceste atacuri ale autorului provin dintr-o înțelegere sau un concept aparte al obiectivității. Pentru S., obiectivitatea este un obiect exterior tangibil; pentru el, valoarea obiectivă există separat de preț. Astfel, autorul a trecut peste întreaga filozofie a criticii, care la vremea lui a răspuns scepticismului lui Hume și care a lăsat suficient de clar că obiectivitatea nu este un lucru exterior, ci o categorie logică constituind un obiect. Valoarea obiectivă nu este ceva apropiat de preț, nu există lângă preț, constituind nucleul său „material”, ci este o categorie logică care constituie toată realitatea economică și face posibilă însăși realitatea prețului. A declara inutil pentru știință conceptul de valoare înseamnă nu doar să te întorci la punctul de vedere al lui Hume, ci chiar să renunți la acel ideal de știință pe care și l-a recunoscut Hume.

Struve nu se ocupă de știința naturii, ci de știința socială, nu de categoria ființei, ci de categoria valorii. Această categorie pare a fi cea mai subiectivă, cea mai legată de conștiință, de viața unei persoane conștiente. Un efort enorm de gândire filosofică, de la Kant la Hegel, a fost necesar pentru a face și această categorie obiectivă. Și din recunoașterea acestui lucru

Categoria subiective sau obiective depinde și de răspunsul la următoarea întrebare: sunt valorile sociale, scopurile sociale în mod obiectiv, în proces de creativitate spontană, pe lângă voința și conștiința oamenilor, sau sunt implementate doar sub îndrumarea o persoana constienta? Și această întrebare a avut propria sa perioadă de realism naiv, scepticism și obiectivism filozofic în economia politică. Economia politică clasică și burgheză a postulat naiv acest proces de realizare spontană a scopurilor și valorilor sociale. Există o armonie a intereselor în societate, iar jocul liber al intereselor personale ale fiecăruia duce la cea mai bună realizare a intereselor tuturor. Critica socialistă și, în special, socialismul utopic au indicat fenomenele dizarmonice la care duce acest proces spontan al vieții

sociale și, prin urmare, au cerut intervenția unui individ conștient critic care stă deasupra societății și o guvernează. Și numai socialismul științific, bazându-se pe filozofia lui Hegel, a combinat obiectivismul naiv al economiștilor burghezi cu critica socialismului utopic, transformând doctrina statică a armoniei intereselor într-un proces dinamic de armonizare a intereselor și raționalizare a vieții publice și înlocuind critica unei persoane conștiente cu autocritica versului însuși.un alt proces, conștientizarea celui mai obiectiv fiind prin dezvoltarea conștiinței de sine a grupurilor care participă la procesul social. Struve continuă să apere (filosofic) poziția socialismului utopic. El este convins că relațiile sociale care nu sunt ghidate de o singură conștiință sunt în esență iraționale. „Relația omului cu natura se pretează la o raționalizare completă. Relațiile dintre oameni, spre deosebire de fenomenele și forțele naturii, nu pot fi în întregime în puterea și sub luarea în considerare a vreunui subiect, iar această serie de fenomene, decurgând spontan din concordanță cu voința oricărui subiect, nu poate fi raționalizată". (pag. 66) . Struve este conștient că prin această afirmație a lui el este în contradicție cu toată economia politică, atât burgheză cât și marxistă: dualismul manent al acestui proces » (pag. 60). „Marx a observat această particularitate și a indicat-o în doctrina sa despre fetișismul economiei mărfurilor. Greșeala lui Marx a fost că a atribuit acestui dualism de bază un caracter pur istoric... Raționalizarea societății a fost împinsă de Marx în fluxul dezvoltării organice spontane, nu este deasupra acestei dezvoltări, ci în ea. Raționalul a devenit în sine o categorie istorică, dar în acest fel este devalorizat ca atare, ca rațional. Aceasta este principala contradicție a socialismului (p. 56). În acest fel, S. și în critica socialismului ia poziția pe care odată, dar cu greu cu mare succes, Bruno Bauer și socialiștii săi utopici contemporani au încercat să o apere.
S" Buza Sharyu.

Idei noi în filosofie. Colecția № 11. Teoria cunoașterii și științe exacte. SPb., 1914., p. 153.

Primul articol al acestei colecții „Energia modernă și semnificația ei pentru teoria cunoașterii” este scris de Filosoful-istoric al atomismului K. Jaasswitz. Prin studiul atent al teoriei energetice a fizicii

al lumii șahului, autorul își aduce principalele concepte în legătură cu categoriile filosofiei teoretice critice, citându-i direct pe Kant, precum și pe Cohen și Natorp. Cu toate acestea, el acordă – și pe bună dreptate – doar o semnificație temporară, metodologică, energiei, considerând unul dintre tipurile de atomism drept idealul cunoașterii explicative. Cu toate acestea, nici măcar acest ideal nu se dezvăluie întreaga relativitate, ceea ce se explică prin recunoașterea subiectivității senzațiilor, mai mult, în esență, în sens psihologic. Și, prin urmare, în timp ce problema obiectivității conținutului senzațiilor este nerezolvată, întregul tren al gândirii din articolul lui Lasswitz trebuie încă fundamentat, Dintr-un punct de vedere mai larg și, prin urmare, problemele fundamentelor științelor matematice ale naturii sunt discutat mai clar în prefața la „Principiile mecanicii” de G. Hertz, care este foarte valoroasă prin simplitatea sa clasică și cunoașterea completă a subiectului luat în considerare. Acest mare om de știință-gânditor rupe în mod fundamental orice legătură dintre cuantificarea științei naturale și realitate, deoarece

nu stabilește că consecințele logic necesare ale gândurilor despre obiecte sunt gânduri despre consecințele acestor obiecte. Justificarea unui simbolism constructiv atât de radical al lui Hertz poate fi găsită în faptul că, în esență, el înseamnă doar teoriile cele mai generale și cuprinzătoare și deloc conceptele științelor naturale sau, în special, mecanica în restul ei. Sfera originală. El cere, în continuare, de la începuturile teoriei generale a științelor naturale a disponibilității în ele trei semne: admisibilitatea (consimțământul cu logica formală), corectitudinea (tipul de acord de mai sus cu realitatea) și oportunitatea (adică corespondența cu cel mai mare număr de relaţii esenţiale ale obiectului şi numerar eventual un număr mai mic de relaţii neprezente la subiect). Cu mare obiectivitate, prin aplicarea acestor criterii, evaluând cele trei construcții ale principiilor mecanicii, ca teorie generală a naturii anorganice, Hertz o respinge pe prima dintre ele, care introduce forța printre conceptele de bază, iar pe a doua, care folosește energia în același sens, și îl apără pe al treilea, pornind doar de la trei concepte care sunt și ele comune primului și celui de-al doilea „tablouri ale lumii", adică. spațiu, timp, masă. În cele din urmă, al treilea articol al colecției este un raport al lui F. Kuntze la seara Societății Kant din Berlin în 1912 pe tema „Matematică și o prezentare precisă a problemelor epistemologice". Dacă în primele două articole sunt date exemple de clarificare a științei naturale prin epistemologie, atunci aici, dimpotrivă, este dat un exemplu de impact al științelor exacte asupra teoriei cunoașterii. Și anume, tehnicile matematice sunt folosite pentru o formulare mai precisă a formulării și soluționării unor probleme ale filozofiei lui Kant; în înțelegerea lor, autorul se arată a fi un kantian mai ortodox decât, de exemplu, Cohen sau Windelband și studenții lor.
Traducerea este în general satisfăcătoare, dar există unele erori, de exemplu, utilizarea cuvântului „epistemologic-teoretic" în loc de „epistemologic" și transferul germanului „gesucì t" în rusă „căutat", în timp ce din context este clar că înseamnă în acest caz „întins".
Idei noi în filosofie. Colectia nr 15. Inconstient e. Sankt Petersburg. 1914. p. 144
După ce Hartmann, în articolul său „Despre conceptul inconștientului", a distins nici mai mult, nici mai puțin de nouăsprezece sensuri ale cuvântului „inconștient", se dovedește că, în opinia sa, cele potrivite sunt de fapt

doar trei principale, care au încă nuanțe diferite. Acesta este un mental puternic incognoscibil, adică recunoscut de conștiințe inferioare sau superioare, care sunt în aceeași prin subiectul alinierii, desigur inconștient (în apariția fundamentului substanțial) și inconștient metafizic, adică lume necondiționat inconștient. spirit. Se pare că toate tendințele filozofice serioase vor considera pe bună dreptate recunoașterea celui din urmă tip de inconștient imposibilă. În ceea ce privește inconștientul relativ, acesta este, dacă există, ex definitione inclus în orice conștiință, astfel încât Hartmann a greșit să nu recunoască această utilizare ca fiind incorectă. Astfel, doar activitatea inconștientă necondiționată și substanța inconștientă necondiționată rămân la fel de inconștiente autentice și posibile. Hartmann vrea să impună psihologilor recunoașterea celor dintâi, terorizându-i cu dilema: fie materialismul, fie activitatea inconștientă a sufletului, bazându-se pe faptul că experiența nu dă activitate sufletească. Dar este necesar să se facă distincția între

activitate în sensul activității (care necesită un purtător de suflet) și activitatea însăși în sensul cauzalității; activitatea de ultimul fel este în acelaşi sens un obiect de experienţă în lumea spirituală ca şi în lumea corporală. Astfel, este posibil să nu negăm activitățile psihice inconștiente transcendentale și totuși să recunoaștem o cauzalitate psihică independentă de corp. În fine, doar un metafizician consecvent recunoaște substanța inconștientă a sufletului, interpretând, în conformitate cu aceasta, fenomenele mentale ca activități (conștiente); cine respinge metafizica va respinge, desigur, acest concept metafizic.
Dovada că psihologia empirică nu are nevoie să recunoască inconștientul, în general, este destul de convingătoare, este oferită de articolul „Despre conștiința interioară”, care este un extras din lucrarea lui F. Brentano „Psychologie vom cmp rischen Standpuncte”. Dar Brentano își creează în mod inutil dificultăți prin transferarea în psihologia empirică a conceptului de „act” (adică, activitate) care este natural doar în metafizică și înțelegerea conștiinței însăși ca act. Prin urmare, el trebuie să construiască o teorie foarte complexă și improbabilă pentru a explica posibilitatea unui Fap atât de simplu precum conștiința.
Nici articolul lui R. F.-PIu-bert-Soldern „Despre inconștientul în conștiință” nu protejează sufletul inconștient necondiționat. Dar din cauza identificării incorecte de către autor a subiectului epistemologic cu cel psihologic, el neagă posibilitatea chiar și a inconștientului corporal necondiționat.
Culegere de articole mici de I. Munsterberg, T. Ribot, P. Janet, M. Prince și B. Hart, sub titlul general „Subconștient”, care este un extras din cartea „Subconscious Pheno-teva”, apărută în 1910. la Boston, cu puncte de vedere diferite luminează diverse teorii care încearcă să explice unele anomalii mentale. Aceste teorii pot fi reduse la următoarele tipuri principale: explicația poate apărea prin asumarea unor fenomene psihice care s-au rupt din conștiință (o viziune inacceptabilă, admisibilă doar ca ficțiune utilă), prin influența altor conștiințe mai mult sau mai puțin misterioase (posibil, dar ipoteză improbabilă), incertitudinea și interpretarea falsă a conștientului lor

fenomene mentale și, în sfârșit, manifestări ale proceselor pur fiziologice (mai probabil teorii, mai ales dacă una este completată cu alta).
L. Kunzmanb.
Idei noi în sociologie. Colecția Nr 1. Sociologie. Subiectul și starea sa actuală. SPb. 1913. pp. 141 Pret 80 kr.
După modelul colecțiilor similare de filozofie, matematică, chimie etc., Societatea de Educație a început să publice Idei noi în sociologie. Prima colecție a acestei noi serii tratează subiectul și starea actuală a sociologiei.
Orice descoperire de noi metode și puncte de vedere în știință evocă la început o idee foarte exagerată despre semnificația și semnificația acestei descoperiri. În căldura entuziasmului, este destul de inevitabil să ne străduim să extindem aplicarea noii metode cu mult dincolo de limitele în care aceasta poate fi considerată doar legitimă. Acest lucru trebuie spus pe deplin despre sociologie. A fost o vreme când părea că socialologia a fost chemată să reînregistreze problemele sociale, etice și chiar filozofie, când a fost exprimată prin captivitatea designului atât a eticii, cât și a filozofiei și, cel mai

important, să fie în afara a metodelor speciale ale metodelor (de ex.). Încetul cu încetul, însă, unilateralitatea unei astfel de concepții a devenit evidentă, iar sociologia a câștigat, deși mai puțin universală, dar mai solidă dominație în domeniul său destul de limitat. Dorința ei de a lua locul altor științe a fost înlocuită de dorința de a deveni o știință împreună cu alte științe. O astfel de stabilire a granițelor ferme, deși înguste, ale acestei științe servește, desigur, în primul rând propriului interes. Dezvoltarea sa cu succes va fi posibilă numai atunci când se va stabili subiectul acestei științe, care, din păcate, încă provoacă controverse,

Dintre cele patru articole cuprinse în colecție, ultimele două sunt consacrate acestui număr al subiectului sociologiei (articole de P. Sorokin și Georg Simmel), primele două (M. M. Kovalevsky și E. V. de Robert) tratează starea sa actuală. Claritatea și acuratețea metodologică în formularea întrebării se remarcă în special prin articolul domnului Sorokin, care este, de asemenea, prevăzut cu referințe abundente la literatura contemporană referitoare la întrebare. Articolul lui G. Simmel, care lasă sociologiei studiul diferitelor forme de societate într-o separare logică de conținutul lor, este o experiență a unei soluții particulare a problemei. Particularitatea sa este, printre altele, libertatea completă de premisele vechiului pozitivism anglo-francez, al cărui spirit străbate articolele interesante ale lui E. V. de Robert și M. M. Kovalevsky. Prima apără caracterul abstract al sociologiei împotriva tendințelor moderne către o interpretare concretă a relațiilor sociale, cauzalitatea „teoretică sau abstractă” față de „empiric sau concret” (p. 36), faptele „abstracte” și realitatea „abstractă” față de „concretă” (19, 34); al doilea speră să fundamenteze cu ajutorul sociologiei „asemenea opinii, de exemplu, că statul ar trebui să fie supus legii, că acesta din urmă este indisolubil legat de etica etc”. (9) și pune mari speranțe în sociologie în materie de educație și în problema conservării și dezvoltării ulterioare a publicului (p. 9).

S. Kechtyan.

III.

ETICĂ. FILOZOFIA DREPTULUI.

Kantstuãien, Ergãnzungshefte No. 25, 27. Kurt Sternberg. Bei trage zur "Interpretation der kritishen Ethik. Berlin 1912, p. 5 4. Jsaac Breuer. Der Reclitsbegriff auf Grundlage der Stammlerschen Sozialp hilo sophie. Berlin 1912. Pg. 9 9.

Din numărul mare de pamflete publicate în ultimii ani de Societatea Kantiană ca suplimente ale revistei Kantstudien, cele două de mai sus se remarcă ca având o importantă valoare simptomatică. Cert este că neo-kantianismul, ale cărui aproape toate ramurile sunt unite în societatea kantiană, fiind una dintre cele mai semnificative tendințe ale filozofiei timpurilor moderne, are nevoie de două transformări fundamentale pentru a scăpa de justa critică din învățături. de un tip mai vechi. În primul rând, neo-kantienii au nevoie pentru aceasta, cu o hotărâre neclintită, să ducă la îndeplinire cuprinzător în învățăturile lor începuturile filosofării create de ei înșiși, și uneori chiar de Kant. Consecvența strictă în aplicarea principiilor corecte poate purifica kantianismul modern de impurități străine de valorosul flux al învățăturilor sale, dintre care sunt atât de multe în învățătura complexă a marelui fondator al acestei școli. În al doilea rând, de

dragul inviolabilității principiilor științei pozitive, în special a istoriei filozofiei, neo-kantienii au motive să ceară recunoașterea faptului că s-au îndepărtat deja complet de Kant în multe propoziții fundamentale și, în esență, nu ar trebui să fie cu greu. fi încă numiți adepți ai învățăturilor sale. Este important ca ei să plece inițial din sistemul lui, să folosească încă unele dintre gândurile sale călăuzitoare, care și-au păstrat valoarea până în ziua de azi, precum și un număr mare de concepte secundare ale sistemului său, când fundamentele învățăturilor lor ca un întreg sunt complet diferite de cele ale lui?

Pamfletul lui Breuer poate servi ca exemplu al primului tip de transformare dezirabilă din filosofia lui Kant. El expune justificarea critică a lui Stammler pentru știința socială ca ramură a eticii. Ea este realizată de Stammler prin definirea societății ca având ca scop satisfacerea nevoilor vieții oamenilor împreună, ordonate de reguli externe convocate de oameni. Dar, în opinia lui Breuer, Stammler, de altfel atât de strict logic, este inconsecvent într-un punct foarte important al învăţăturii sale. Până la urmă, știința sa socială aparține domeniului rațiunii practice, iar între timp definiția societății, care servește drept bază a priori a acestei științe, este teoretică, ceea ce este o abstracție din Fapte. Având în vedere această fatală inconsecvență, această definiție nu poate servi drept bază a priori pentru știința socială, dându-i universalitate și necesitate, diferite de cele stabilite în știința naturii. Obținând o consistență strictă, Breuer cere pentru „sociologia ca știință practică” concepte de bază preluate din domeniul rațiunii practice. În consecință, el definește societatea, ca subiect al acestei științe, ca o colecție de oameni, în măsura în care aceştia trebuie să fie supuși unor reguli externe. Dar acest lucru duce departe: în știința socială a lui Stammler există încă o legătură (iluzorie, desigur) cu studiul Faptelor despre

a vieții naturale, la Breuer toată considerația generală a vieții sociale, independentă de știința naturii, este subordonată clar conceptului de datorie, se transformă pur și simplu în etică socială și lasă spațiu liber construirii sociologiei ca știință a naturii (în cel mai larg sensul cuvântului).

Al doilea tip de transformare a neo-kantianismului, menționat mai sus ca dezirabil, este direct recunoscut ca fiind necesar și este parțial realizat de pamfletul lui Sternberg. El arată că este timpul să declare deschis inconsecvența Kantului istoric și, apărându-și gândurile valoroase, să refuze să păstreze aspectele învățăturii sale care nu se potrivesc cu acestea. Și acum se dovedește, în lumina interpretării lui Sternberg a eticii lui Kant istoric, că acesta din urmă este pe atât de material, pe atât de formal, că predică cu adevărat rigorismul notoriu, că ea – horribile dieta – are o justificare metafizică. Din toate acestea, neo-kantianul Sternberg recunoaște, desigur, etica critică pe care o apără strict Formală, care nu prejudecă motivele acțiunilor individuale și nu are nevoie de premise, drept liberă. Dar cu asemenea dezacorduri fundamentale, ar părea imposibil să spunem că ambele învățături aparțin aceleiași școli.

A. Kuntsman.

IV.

ESTETICĂ.

Carte. S. Volkonsky. Om expresiv, p. 222. Ediția Apollo. C. 2 p.

De ea. Cuvânt expresiv. SPb. 1913. p. 210. Ediţia Apollo. C. 1 p. 50 k. Nici prin conținut, nici sub formă de prezentare, aceste două ultime lucrări ale cărții. Volkonsky nu poate fi clasificat drept cercetare științifică teoretică. Sarcina lor, în cuvintele autorului însuși, este diferită, mai modestă: să servească drept ghid practic pentru studiul metodic al scenei și al oratoriei. Dacă totuși merită cea mai serioasă atenție din partea esteticii filozofice, tocmai pentru că autorul încearcă să aplice teoria în practică în ele, că instrucțiunile practice date cu privire la expresivitatea gestului și a cuvântului nu se bazează pe alese aleatoriu, „rapsodice”. observații, dar sunt o dezvoltare consistentă, o implementare concretă a unor principii teoretice generale.
Esența acestor principii comune nu se află nicidecum în acea trinitate de „viață, suflet și minte”, cu ajutorul căreia autorul (urmându-l pe Delsarte) încearcă să aducă sub construcțiile sale un fundament metafizico-psihologic, ci în acea unitate organică. că el dezvăluie, prin care realul și idealul sunt conectate.laturile unei mișcări expresive sau ale unui cuvânt, natura sa fizică și sensul său artistic inerent. În aceasta, împreună cu aceasta, se află și valoarea durabilă a învățăturii lui Delsarte, pe care autorul a ales-o ca vedetă călăuzitoare a cercetării sale. Sensul artistic al unui gest sau al unui cuvânt nu trebuie introdus în el din exterior (altfel ar fi doar condiționat, accidental), ci trebuie să crească organic din natura sa. Estetic • Forma nu trebuie să forțeze și să distorsioneze materia care îi este supusă, ci doar 28

dezvăluie propria sa esență, aduce organizația inerentă acesteia la cel mai înalt nivel de oportunitate disponibil. De aceea perfecțiunea tehnică, capacitatea de a stăpâni cuvintele și gesturile, ca expresii exterioare ale vieții spirituale, este prima condiție a adevăratei arte. Nu suficient, desigur, dar necesar; şi în orice caz singura care se pretează contabilităţii raţionale şi determină posibilitatea educaţiei şi perfecţionării artistice. Căci în orice artă, „un impuls interior nu este suficient, dar ai nevoie de capacitatea de a te supune acestui impuls, nu suficient pentru a simți, dar trebuie să poți întruchipa, nu suficient pentru a experimenta, trebuie să poți arăta ceea ce ai au experimentat” (Expressed people p. 7). Acesta este, în esență, punctul de vedere pe care arta cu adevărat clasică l-a menținut întotdeauna, în contrast cu toate aspirațiile romantice (sau pseudo-romantic-chesky), care văd în tehnologie doar o rutină care corupă creativitatea și încearcă să justifice arta doar pe imediatitatea spontană a sentimentului. Nu fără motiv autorul a ales dictonul lui Goethe ca epigraf al Cuvântului expresiv: „Toată arta trebuie să fie precedată de o anumită pricepere mecanică”. Această „deprindere mecanică”4 este în esență exact opusul rutinei. Ea dezvăluie mai degrabă posibilități neexplorate decât să le distrugă; mai degrabă deschide noi căi decât să le blocheze. Adevărat, se lucrează cu forța și pe baza unei anumite regularități. Dar această regularitate nu împiedică, ci eliberează creativitatea, protejând-o de influența accidentelor opuse și a imperfecțiunii implementării. V., în care deduce condițiile de expresivitate a gestului π al cuvântului din natura lor fizică, considerând primul (gestul) din punctul de vedere al staticii și dinamicii corpului uman, iar ultimul (cuvântul) sub aspectul procesului respirator care o determină și momentele sale: inspirație, oprire, expirație.

Ambele cărți au fost publicate („El va exprima, un om” este prevăzut cu ilustrații abundente din statui și picturi ale unor maeștri antici) cu grație.

V. E. Seseman.

REVIEW JOURNALOV.

Jurnalele JURIDICE RUSE PENTRU 1913

(Filosofia dreptului și psihologia dreptului).

Odată cu renașterea „ΣO r i d i c e c a g o Vestnpk a”, menită să continue și să dezvolte tendințele practice și teoretice ale fostului „Yurydichesky Vestnik”, dispărut prematur, a fost creat imediat un refugiu permanent și de durată în Rusia pentru cea mai versatilă cercetare filozofică și juridică. Deja în definirea sarcinilor lor, așa cum sunt subliniate în articolul editorial al lui B. A. Kistyakov, „Yurpd. Vest.” în cuvinte care nu lasă îndoială exprimă clar sensul filosofic al aspiraţiilor urmărite de el. Ideea principală și călăuzitoare a noii reviste ar trebui să fie ideea „valorii de sine și autonomiei dreptului ca atare”, spune K. (I, p. 15), deoarece numai odată cu recunoașterea acestei idei de autonomie se poate susține că știința juridică este în esență independentă și independentă, numai în acest fel se poate distinge de cele socio-economice, și de cele politice și de psihologice, și de toate celelalte metode de studiere a statului. viata juridica. Dar din principiul valorii inerente a dreptului rezultă nu numai autonomia jurisprudenței în rândul celorlalți membri ai Federației Libere de Științe, ci și necesitatea aplicării acestui punct de vedere al autolegalității și atunci când se rezolvă anumite probleme practice ale realității juridice. . În acest sens, problema cea mai particulară și concretă a legislației, de exemplu, în esență, nu diferă în niciun fel de problema legiferării în general. Deci, atât jurisprudența practică, cât și teoretică pentru „IOrpdich. Messenger” sunt indisolubil legate în unitatea supremă a dreptului autonom.

Dar, după ce și-au conturat întregul set de aspirații științifice și juridice în jurul unui singur principiu filozofic, „Jur. Vest. ”, astfel, și-a asumat, desigur, o datorie foarte complexă și dificilă de a clarifica și aprofunda în mod cuprinzător poziția filozofică de bază. Filosofia este obligatorie. Nu este suficient să repetăm constant și cu convingerea că legea este autonomă. Autonomia dreptului trebuie să fie conectată și coordonată cu întreaga complexitate a perspectivei lumii filozofice. Valoarea intrinsecă a legii este o valoare între valori. Cum să-i determinăm filozofic locul printre alte valori necondiționate? Cum să o fundamentam? Cum să-și delimiteze sfera de zonele filozofice adiacente? Cum, în cele din urmă, să justificăm dreptul înaintea adevărului? — Acestea și multe alte întrebări filozofice și juridice similare au ajuns imediat în prim-plan cu toată creșterea lor înaintea noului jurnal și nu se poate decât binevenit.

acele eforturi pe care „Jurid. Vestnik, încă de la primii pași, le aplică la rezolvarea lor fezabilă.

Inițiativa în această chestiune îi aparține lui P. I. Novgorodtsev. În articolul său „Starea actuală a problemei dreptului natural” (I, p. 18 și urm.), el încearcă, într-o formă oarecum concisă și aforistică, să rezuma acea mișcare largă de reformă în rândul juriștilor, care, în strădania ei, de a reînvia dreptul natural, a îmbogățit jurisprudența cu o nouă filozofică - o abordare în profunzime a principalelor ei sarcini și, prin aceasta, a ridicat-o deasupra cercului restrâns al

intereselor sale practice zilnice, deschizându-se din nou în fața ei, ascuns în spatele orizontului ei îngust, eternul scopul idealului de adevăr, „în fața căruia trecutul trebuie să se încline în mod egal”, atât prezentul, cât și viitorul” (p. 23). Folosind exemplul celor mai proeminenți doi reprezentanți ai acestei noi tendințe, despre Stammler și Petrazhitsky, N. arată cât de ușor este în această problemă dificilă să te abate de la adevărata cale și, „găsind calea către India, ajungi în America” , și rapoarte pe scurt în care și anume, direcția acestei căi este atrasă către el însuși. Totuși, va trebui să ne întoarcem la asta acum.
Un scurt articol al lui P. I. Novgorodtsev a evocat o respingere aprinsă și detaliată a lui L. I. Peter Zhitsky. Poate că, în niciuna dintre lucrările anterioare ale creatorului teoriei psihologice a dreptului, toate momentele motrice ale lucrării sale de lungă durată nu au fost dezvăluite cu atâta claritate și completitate ca în articolul său: „Despre problema idealului social și a renașterea dreptului natural” (P, p. 5-60), care a servit drept răspuns la reproșurile lui P. I. Novgorodtsev. Arătând că, pentru a transpune idealurile juridice în realitate socială, este necesară cunoașterea naturii și proprietăților cauzale ale dreptului, ca un fel de Factor cauzal în viața socială și psihică ”(II, p. 6), P. respinge hotărât. onoarea de a descoperi America sub forma teoriei psihologice a dreptului și insistă că, la fel cum „orice tehnică presupune cunoașterea naturii, compoziției, proprietăților fizice sau chimice și acțiunilor a ceea ce operează ca mijloc de a obține acele sau alte efecte tehnice” , deci nu poate fi vorba de „legislație conștient - rațională, în general despre funcționarea conștient rațională a dreptului, ca mijloc, pentru atingerea unor scopuri sau a altora, așa sau alte - Efecte cauzale imaginate, ideale, dacă nu cunoaștem. natura și proprietățile cauzale, efectele cauzale ale ceea ce operăm” (pagina *7). În ceea ce privește idealul călăuzitor al unei astfel de „legislații conștient raționale”, a cărei bază ar trebui să fie „știința politicii dreptului”, apoi lui Petrazhitsky el. apare ca „realizarea unui caracter cu totul social”, ca „stăpânirea perfectă a iubirii efective în umanitate” (p. 15;, pentru a explica sensul căruia locuiește în detaliu și cu atenție .. P. nu a dezvăluit niciodată până acum. cu atâta distincție și certitudine, adevărata natură, idealul social și etic care îl inspiră, ca și în acest articol, tot ceea ce spune despre aceasta, precum și filosofia istoriei umane dezvoltată de el în legătură cu aceasta, respiră cu adevărat și incitant. idealismul practic, presiunea, apoi ideea unei viitoare societăți libere a oamenilor liberi, potrivit lui Petrazptsky, „exclude, desigur, nevoia și raționalitatea

orice măsuri de constrângere și presiune psihică în general, și chiar chiar posibilitatea existenței unui drept corespunzător” (p. 45). „În general”, continuă el, „legea există din cauza proaste maniere, a deficienței psihicului uman, iar sarcina ei este să se facă de prisos și să fie desființată” (p. 48). De aceea idealul social al iubirii lui P. este „nu intra-dreapta, ci super-dreapta”. Dar el este și „super-moral” (p. 49). II într-adevăr, „care ar fi sensul normei morale „nu ucide”, „nu-ți ucide vecinii” pentru porumbei și alte creaturi care nu sunt deloc implicate în această afacere și sunt complet incapabile mintal de astfel de fapte?” (ib'd). Astfel, morala, ca și legea, se îndreaptă treptat către propria sa abolire și, în timp, se va retrage complet în sfera legendelor, ca amintire a lipsei de cultură a omului

trecut și a nevoii de a menține psihicul uman în orice menghină posibilă. (pag. 50).

Idealismul practic și, poate, naiv al lui P., exprimat atât de strălucit în același timp cu o simplitate atât de dezarmantă în ultimul său articol, pune imediat două întrebări fundamentale și, s-ar putea spune chiar, fatale în fața Filosofiei dreptului. Prima este să fii sau să nu fii însăși filosofia dreptului? Dacă legea este doar un „defect” condiționat istoric al naturii umane, un deosebit, din punct de vedere moral superior, deja o imperfecțiune incontestabilă a psihicului uman, dacă istoria omenirii se îndreaptă constant spre depășirea definitivă a tuturor controalelor legale și bariere, pentru a respinge epoca noastră de cetățenie și statalitate și pentru a o condamna cu severitate, alături de secolele trecute de barbarie fără margini, merită, după toate acestea, să implicăm filosofia în înțelegerea dreptului? Mai există aici o problemă filozofică? Și această legătură cu legea nu face decât să compromită filosofia însăși? Despre ce fel de autonomie a dreptului, în sfârșit, mai putem vorbi după toate acestea? O altă întrebare nu mai puțin importantă este ridicată de însuși Petrazhitsky, ca să spunem așa, prin metoda promulgarii sale a idealului social și juridic. Atât de scrupulos în terminologia sa științifică, atât de predispus la completitudine metodologică și acuratețe în toate metodele studiilor sale socio-psihologice ale vieții juridice, P. în formularea scopului final al aspirațiilor sale științifice și juridice, în exprimarea celor mai înalte. și cea mai invariabilă normă a tot ceea ce se datorează din punct de vedere etic din punct de vedere social, nu numai că nu consideră necesar să fundamenteze legitimitatea și justiția idealului său, nu numai că nu vede aceasta ca o sarcină științifică sau filozofică specială, ci cu sinceritatea sa directă și sinceritatea naturală. , pare să ne spună clar că în chestiunile de construire a unui ideal social și juridic, nu există și nu pot exista îndoieli sau dispute; aici se poate fie de acord, fie nega, respinge sau accepta, iar orice amendamente sunt inadmisibile. O astfel de formulare a întrebării este puternic opusă tuturor încercărilor metodice și căutărilor filosofice ale timpurilor moderne, atât în domeniul dreptului, cât și în cel al moralității, iar întreaga afacere a așa-numitei renașteri a dreptului natural se dovedește a fii gol și distractiv inutil.

Întrebările puse de Petrazhitsky nu puteau rămâne fără răspuns, iar avocatul autonomiei dreptului, Buletinul juridic, le-a răspuns imediat cu două articole: al doilea articol al lui P. I. Novgorodtsev și studiul lui H. N. Aleksev.

Dar justiția cere să se observe că articolul lui P. I. Novgorod-

nu într-o „Teoria psihologică a dreptului și filosofia dreptului natural” (III, p. 5 și urm.) contribuie mai degrabă la o delimitare mai exactă și apoi doar relativă a sferelor de interes ale psihologilor dreptului și ale filozofilor acestuia, decât la o rezolvare pozitivă a întrebărilor în sine puse fără ambiguitate de Petrazhitsky. Fără a nega „semnificația cunoscută” „atât pentru cunoașterea generală a dreptului, cât și pentru politica dreptului” a metodei psihologice de a-l studia, N. știința dreptului „cauzală” a lui Petrazhitsky, care se ocupă cu „analiza psihologică a dreptului”. experiențe”, se opune aspru „studiului normativ și etic al dreptului” și subliniază că „jurisprudența a fost mult timp angajată în analiza logică a raporturilor juridice” și a fost întotdeauna „o știință normativă” (p.

9). De aceea, filosofia dreptului, după N., nu are nimic de-a face cu teoria psihologică a dreptului. Filosofiile dreptului, sau, mai degrabă, filosofia dreptului natural, „în modelele lor clasice nu se întrebau ce idealuri pot fi stabilite ca realizabile, ci care ar trebui să fie idealul dreptului; și ea a derivat cunoașterea acestui ideal nu din cunoașterea efectelor cauzale, ci din „înțelegerea sensului și scopului vieții umane” (p. 15 și urm.), deoarece „este știința relațiilor adecvate și nu a legăturilor cauzale”, și construiește legea ideală „pe lângă experiență și contrar experienței, prin deducție dintr-o Formulă supremă, dar deloc inventată, ci stabilită „ca adevăr al conștiinței morale” (p. 15). Totuși, crede Novgorodtsev, teoria psihologică a dreptului face același lucru din necesitate, întrucât se dorește să fie și o tehnologie a progresului și un ghid către realizarea sa ultimă; doar ceea ce în teoria psihologică este accidental și nefondat și joacă un rol numai datorită îmbinării pur mecanice a intereselor științifice ale autorului său cu „utopismul” său „de modă” particulară, atunci pentru o adevărată filozofie a dreptului este subiectul. a justificării filozofice (p. 18, 28). Arătând în continuare întregul set de întrebări care apar în acest caz, cum ar fi, de exemplu, întrebările despre libertate și egalitate, despre pretențiile personale și îndatoririle publice etc., etc., care din timpuri imemoriale au fost principalele întrebări ale filosofiei. de drept, Novgorodtsev observă pe bună dreptate că, atunci când sunt rezolvate, psihologia dreptului se dovedește a fi nu numai inutilă, ci că „sarcina aici este tocmai de a elibera aceste generalizări de elementele psihologice subiective și de a le plasa pe terenul unui normal obiectiv. teoria etică” (p. 18), sau, cu alte cuvinte, filosofia dreptului, ca toată filosofia, este antipsihologică.
Din păcate, antipsihologismul autorului în articolul său de față nu găsește o justificare mai detaliată pentru el însuși și, între timp, opunându-se viselor „chip-liastice” ale lui Petrazhitsky cu privire la fezabilitatea idealului corect, opiniile sale asupra relației dintre legea ideală și realitatea juridică. , Novgorodtsev expune imediat o serie întreagă de întrebări acute și chiar o inconsecvență internă cu însăși problema dreptului natural pe care o propune. Chiar și în primul său articol, N., după ce a definit legea naturală ca „acea limită ideală și necondiționată la care gravitează orice sistem de drept pozitiv”, a remarcat că „această limită nu poate fi niciodată pe deplin atinsă sau realizată: este realizată doar parțial în realitate. . Dar pentru asta se desfășoară mereu și pretutindeni, deși în Forme diferite, și în grade diferite, în funcție de condițiile istorice ”(I, p. 23); repetând același gând în acest articol

.{„Exercitarea dreptului natural ar trebui gândit de noi nu ca la realizarea vreunei epoci fericite de aur, ci într-un unghi de infinit, într-o serie de eforturi și acțiuni neîncetate”, p. 24), N. admite totuși că, alături de Filosofia dreptului, politica dreptului nu trebuie uitată și că aici „să clarifice condițiile pentru realizarea scopurilor ideale” (p. 28}, alături de o serie întreagă de alte științe „cauzale”, psihologia poate oferi și un serviciu indispensabil, dar, până la urmă, un lucru din două: fie sfera dreptului ideal nu intră în nici un punct în contact cu conținutul concret al realității noastre juridice în continuă schimbare, fluidă, determinată istoric, care , cu toate acestea, întotdeauna și pretutindeni într-o măsură sau alta, deoarece ne prezintă un caracter juridic, intern și independent de noi,

participă la idealul dreptului și atunci nu există nicio sarcină practică aici, ci există doar o întrebare de înțelegere, conștientizarea gradului acestei implicări; sau seria legală ideală și reală poate fi adusă la intersecție și chiar la contopire prin eforturile noastre practice și apoi— problemele dreptului politic și, prin urmare, psihologia acestuia ar trebui să fie dată. unul dintre cele mai onorabile locuri din sistemul juridic filozofic însuși; căci ce întrebare poate fi mai presantă pentru o filozofie a dreptului eficientă decât problema realizării scopurilor sale ideale? Astfel, granițele dintre psihologie și filosofia dreptului, care mai înainte păreau clare și imuabile, par a fi din nou șterse, iar în toată ascuțimea ei doar opoziția fundamentală a apriorismului metodologic în filosofia dreptului și relația naturalist-psihologică cu aceasta. ramane.

Dar Petrazhitsky a fost întotdeauna și va rămâne întotdeauna un străin de orice apriorism. Se ține tare de psihologismul său, nu numai în raport cu fenomenele pe care le investighează științific, ci și, ca să spunem așa, în raport cu el însuși. Nicio „justificare critică” a idealului, chiar dacă ni s-ar putea oferi, nu i se va părea mai convingătoare decât acele „emoții carpative” cu care este asociată ideea de oameni și umanitate pentru el și dacă P.I. Novgorodtsev este un idealist în sensul pur filozofic și critic al cuvântului, apoi Petrazhitsky este un idealist în sensul că utilizarea populară obișnuită a cuvintelor îl înțelege și în zadar Novgorodtsev neagă legătura cu aspirațiile generale naturale-juridice ale noastre. secolul în aspirațiile lui Petrazhitsky: este Petrazhitsky < mănâncă afară — și chiar cu un ideal supralegal — nu la fel — sit venia verbo — anarhist ca Krapotkin sau Tolstoi? Și nu aceasta este soluția psihologică a acelei neînțelegeri încăpățânate și consecvente pe care L. I. Petrazhitsky o dezvăluie în raport cu toate încercările și angajamentele atât ale lui Stammler, cât și ale lui Novgorodtsev, care îi calcă pe urme.

Într-o cu totul altă ordine este întrebarea cum a justificat din punct de vedere epistemologic și metodologic însăși psihologia dreptului în forma în care Petrazhitsky o înțelege. Din acest punct de vedere, N. N. Aleksiev abordează învățăturile în articolul său „Principalele premise filosofice ale teoriei psihologice a dreptului” (IV, p. 5 și urm.). Este imposibil să nu recunoaștem această nouă încercare de a pune și aprofunda din punct de vedere psihologic însăși problema psihologiei dreptului ca fiind extrem de oportună. În nota noastră scurtă, suntem însă lipsiți de posibilitatea de a atinge esența tuturor întrebărilor ridicate pe acest subiect. Remarcăm un singur lucru: opunându-se la premisele principale ale lui L. I. Petrazptsky, A., el însuși nu a

observând că se opune nu numai psihologismului în general, ci parțial și psihologiei în sine, deoarece, trasând o linie între analiza proceselor mentale, care este subiectul psihologiei, și studiul conținutului obiectiv al conștiinței, H. N. Aleksev subiectivizează nu doar subiectul psihologiei, ci ea însuși, adică, cu alte cuvinte, îl exclude din sfera științelor obiective și universal valabile.

Desigur, chiar și o astfel de viziune, dată fiind intensitatea criticii moderne a psihologiei ca știință, tot nu reprezintă nimic a priori improbabil. Scopul nostru este doar să arătăm cât de departe merg rădăcinile unei atitudini critice conștiente față de jurisprudență până în profunzimea tuturor problemelor care privesc filosofia modernă.

Numai asta caută să arate și articolul lui E. V. Spektor: „Filosofie și Jurisprudență” (II, pp. 60-93;, care clarifică separat relația dintre jurisprudență și etică, și metafizica, π cu teoria cunoașterii.
Deci, din cele mai diverse laturi, filosofia se apropie de jurisprudență. Este prea devreme pentru a cere orice roade tangibile ale acestei apropieri. Dar un lucru este cert: un domeniu larg și fructuos de activitate se deschide pentru o filozofie cuprinzătoare a dreptului, iar primul ei act va fi definirea cu precizie a propriului subiect. Că această sarcină nu este deloc atât de simplă este arătat clar, printre altele, de V. Ya. I-II, pp. 37-49), îndreptată împotriva „Filosofiei pedepsei” de S. I. Hessen (Logos, I-II). , 1912-13), pe care autorul, în opinia noastră, îi reproșează pe bună dreptate că amestecă filosofia dreptului cu teoria ei generală, pe de o parte, și etica și filosofia istoriei, pe de altă parte. Dar o problemă mult mai dificilă este distincția completă între filosofia dreptului și psihologia ei. Și, poate, unul dintre cele mai mari, deși indirecte, merite ale lui Petrazhptsky înaintea Filosofiei dreptului este că el, ca nimeni înaintea lui, a atras atenția avocaților chiar asupra acestei probleme.
A. 3, Steinberg.
NOTE.
—< De la 27 decembrie până la 31 decembrie 1913 s-a întrunit la Sankt Petersburg Al Doilea Congres panrusesc de pedagogie experimentală. Au participat aproximativ 600 de reprezentanți ai instituțiilor de învățământ superior și secundar din Rusia. Încă din primele zile de congres s-au scos la iveală două curente opuse: unul, mai radical, condus de prof. Nechaev, care recunoaște caracterul științific strict și importanța decisivă în problemele pedagogice din spatele cercetării experimentale; si alta mai moderata, cu prof. Chelpanov în frunte, care ține cont și de imperfecțiunile metodologice ale psihologiei experimentale și de șubredul concluziilor acesteia. Întrucât disputa dintre aceste două direcții nu trece pe temeiuri personale, ci contribuie la clarificarea și formularea fundamentelor metodologice ale pedagogiei experimentale, nu poate fi decât salutată. Aglomerația congresului și atenția tensionată cu care participanții săi au urmărit rapoartele și discuția lor mărturisesc. în orice caz, despre trezirea în rândul profesorilor ruși a interesului pentru latura metodologică a muncii pedagogice. Din rapoarte, remarcăm cât de izbitoare sunt mesajele: prof. Chelpanov „despre psihologia modernă a gândirii și semnificația ei pentru pedagogie” p prof. Nechaev „Date psihologice experimentale cu privire la problema coeducației”.
—< O-in filosofic despre în C p b. a avut 4 întâlniri în primăvara, jumătatea anului 1914. Au fost vorbitori: prof. S. A. Zhe belev, care a citit un raport pe tema „O nouă evaluare a sofismului” (în legătură cu cartea lui H. Gomperz, Sophistikund Rhetorik); H. G. D e b o l s k i y, care a realizat un raport „despre scepticismul necondiționat ca mijloc de îmbunătățire a filozofiei”; I. A. Il'in, care și-a repetat raportul de la Moscova despre „Învățăturile lui Hegel despre esența gândirii speculative”, și prof. D. K. Petrov, care a prezentat raportul „Noua filozofie a identității — Benedict Croce și filosofia sa a spiritului”. Deosebit de vii au fost dezbaterile asupra rapoartelor lui N. G. Debolsky și I. Ilyin, la care au participat membri ai O-va N. Lossky, S. Aleksev, B. Stolpner și S. Gessen.
- „Adunarea Filosofică în Sp. b. a avut în 1914 până acum o singură întâlnire, la care V. E. Sezeman a citit un raport „Despre conceptul

răului în filosofia antică și modernă”, care a stârnit o dezbatere aprinsă.
-< În anul curent, la Moscova s-a născut o nouă Societate Filosofică sub numele „Societatea Moscovei pentru Studiul și Studiul Filosofiei Științifice și L o s o f-s k și X ъ Întrebări”. Fiind străină de orice partizanism filozofic, noua societate își stabilește ca scop imediat unificarea reprezentanților.
•364
3 AM ѣ T K lí
păianjeni filosofici cu reprezentanți ai altor discipline științifice pe baza unei discuții comune a problemelor filozofice. Fixându-și astfel de sarcini, societatea nu poate și nu vrea să concureze în niciun fel cu societatea psihologică, care și-a sărbătorit recent cea de-a 25-a aniversare a scufundărilor, așa cum a remarcat președintele noii insule chiar la deschiderea ei.
Prima adunare constitutivă a insulei a avut loc pe 20 ianuarie. În partea închisă a ședinței a fost ales consiliul insulei în următoarea componență: președinte - prof. N. N. Aleksev; camarad Președinte - prof. V.P.Karpov etc. - Conf. univ. G. G. Shpett; membri ai consiliului – ex. conf. univ. A. G. Bachinsky, Yu. A. Belogolovy, prof. univ. D. V. Viktorov, θ. A. Steppun, V. M. Turbin, L. V. Uspensky; secretara K. S. Mankovsky. În partea deschisă a acestei întâlniri, au fost citite discursuri de către N. N. Aleksev pe tema „Filosofia și societatea rusă”, G. G. Shpett pe tema „Ideea științei fundamentale”, A. I. Bachinsky pe tema „Câteva momente în relație între Filosofie și Științe Exacte” și K. S. Mankovsky „Unde se duce știința naturală modernă?”. În plus, urările aduse insulei de prof. A. N. Svertsov în nume propriu și G. A. Rachinsky în numele societății religioase și filozofice și au citit salutări scrise (de la prof. N. A. Umov, membru al Dumei de Stat M. M. Novikov și alții). Ședința societății a fost dedicată raportului lui B. V. Yakovenko „Pozitivism și filozofie”, în care a fost făcută o revizuire detaliată și o critică a formelor moderne de pozitivism. Într-o dezbatere plină de viață asupra raportului, pe lângă vorbitorul și președintele N. N. Aleksev, P. K. Eyge.immeyer, prof. A. V. Leontovci. S. t. Kechekyan. N. V. Ustryalov, Yu. V. Klyuchnikov, S. Ya. Lifshits, L. V. Uspensky, G. 3.
-Lants, B.P. Vysheslavtsev și alții.În ședințele ulterioare ale societății, rapoartele au fost citite de N.I. S. A. Kotlyarevsky, V. V. Pogossky, L. V. Uspensky; G. E. Lants „Analiză logică a principiului relativității” și S. Ya. Lifshits „Spațiu și timp în A. Bergson”. O astfel de activitate intensă, arătată de Om în scurt timp, poate indica existența unei nevoi reale pentru acest tip de organizare științifică și filozofică și un interes puternic pentru problemele filozofice, care, aparent, au înlocuit în cele din urmă impopularitatea destul de recentă a filosofiei în larg. cercurile societăţii şi printre specialiştii ştiinţifici . În astfel de condiții, activitatea noii societăți se poate dovedi a fi foarte fructuoasă și, prin urmare, îmbogățirea Moscovei de către acest nou centru științific și filosofic nu poate decât să bucure pe toți prietenii sinceri ai filosofiei.
—< În societatea religios-filosofică a memoriei lui Vl, So-lov'ev și în anul curent, relatări de V. F. Ern, S. N. Bulgakov și Prinț. E. N. Trubetskoy. Raportul lui V. F. Ern, intitulat „Reflecții asupra naturii științelor naturii”, a fost o critică ascuțită a principalelor metode științifice ale științelor naturii, depășind cu mult simpla stabilire a „limitelor formării natural-științifice a conceptelor”. La dezbatere au participat: M. Sizov, F. A. Steppun, A. N. Severtsov, L. V. Uspensky,

S. T. Kechekyan, S. N. Bulgakov, G. A. Rachinsky. Raportul lui S. N. Bulgakov „Tragedia rusă” a fost dedicat romanului lui F. „Demonii” lui M. Dostoievski în legătură cu producția sa de la Teatrul de Artă. La discuție au luat parte, printre alții, Vyacheslav I. Ivanov, G. A. Rachinsky și alții.

Pe 26 februarie a avut loc o întâlnire publică a insulei, în care Prințul. E. N. Trubetskoy a citit un raport pe tema: „Lumina Taborului și transformarea minții (cu privire la cartea Sf. IL Florensky „Pilonul și stabilirea adevărului”). Vorbitorul a făcut o descriere vie și în general simpatică a pr. Florensky. Această carte a fost citată în raport în legătură directă cu tradiția rusă primordială a înțelegerii religioase a vieții cu simțul său tensionat caracteristic al răului și o credință vie în realitatea luminii lui Tabor. Iz . problemele ridicate de carte, vorbitorul se oprește în detaliu asupra chestiunii antinomiei minții și dezvăluie unele dintre contradicțiile și dualitatea autorului în abordarea acestei probleme. La dezbaterea raportului au participat, pe lângă vorbitor: L. V. Uspensky, F. A. Steppun, S. N. Bulgakov, N. V. Ustryalov, B. P. Vysheslavtsev și Vyach. I. Ivanov.
—< Adunarea juridică de la Moscova a sărbătorit 10 ani de la moartea lui B.N. S. A. Kotlyarevsky pe tema „Chicherin ca om de stat și politician” și prof. II. N. Aleksev pe tema „Viziunea filozofică a lui Cicherin”.
- la Moscova în societatea c. p. s și X o l o rii c o l o rii c o, au fost citite recent rapoarte de G. G. Shpett „Despre ideea fenomenologiei la Husserl pe baza ultimelor sale lucrări” și II. A. Ilyin „Învățăturile lui Hegel despre esența gândirii speculative”, pe care cititorii le vor găsi pe pagina revistei noastre. II a participat la dezbaterea primului raport. A. Ilyin, B. V. Yakovenko, L. M. Lopatin. Discuție despre raportul lui I. A. Ilyin pentru timp târziu. a fost amânat până la următoarea ședință. În dezbaterea care a avut loc în. L. M. Lopatin, M. M. Rubinshtein, θ. A. Steppun.
—< Ultima întâlnire a Cercului filosofic de la Moscova a fost dedicată raportului lui BV Yakovenko „Calea cunoașterii filozofice”, publicat în numărul 1 al revistei noastre. GG Shpett, BP Vysheslavtsev, H. N. Aleksiev, S. N. Bulgakov, G. A. Rachiysky și alții.
—< Decedat în ianuarie 1914, prof. filozofie F. I cam d l era. cunoscut în principal ca autor al lucrării „Istoria eticii în noua filosofie” (tradusă în rusă). În opinia sa, el a fost un pozitivist în spiritul lui Hume și Mill și, fiind un bun popularizator, s-a ținut departe de mișcarea filosofică modernă . Pe lângă istoria eticii, a mai scris: Philosophie David Humes, Lud vig Feuerbach, Lehrbuch der Psycho* logie,
—* 24 ianuarie 1914 a marcat a treizeci de ani de la activitatea științifică și pedagogică a celui mai glorios reprezentant al filologiei clasice din Rusia, prof. Universitatea din Sankt Petersburg F. 3 l şi n cu un go. Salutări primite de eroul zilei, precum și cinstire de către colegii profesori și mulți dintre studenții și elevii săi de la Universitate, în Filologul Istoric. institute, la cursurile superioare pentru femei și la cursurile lui Raev, au arătat din nou cât de populară și de simpatică în societatea rusă este nu numai personalitatea venerabilului profesor, ci și munca căreia și-a dedicat întreaga viață - plantarea în Rusia. interes și dragoste pentru valorile culturale - - oasele antichității.

— până la 11 ianuarie 1914, unul dintre fondatorii orașului Marburg avea 60 de ani—

școala de π la cel mai prolific reprezentant al său în literatura filosofică modernă—Prof. Universitatea din Marburg Paul Natorp. Venerabilul erou al zilei a fost dăruit de elevii săi cu un cadou valoros - un tablou al artistului Ubbelode. La sărbătoare a fost prezent și venerabilul șef al școlii, Hermann Cohen, sosit de la Berlin.
—< Cu modestie (având în vedere evitarea oricărei onoare de către celebrant), dar nu mai puțin cordial sărbătorit de discipolii și admiratorii lui Yves. Mich. Greve cu împlinirea a treizeci de ani de activitate științifică și pedagogică. În numeroasele salutări primite de I. M. Grevs, a fost subliniată semnificația activității științifice a eroului zilei, ca fondator al unei întregi școli istorice la Universitatea din Sankt Petersburg. Împreună cu elevii lui Iv. Mich. să ne dorim ca condițiile externe să nu-l împiedice să publice lucrările pe care le-a planificat (și în special părerile sale istorice și filozofice) și așa mai departe. arr. să facă din fructele valoroase ale muncii lor științifice din ultimii ani proprietatea unui cerc mai larg.
—< În locul defunctului academician Olpvie (ultimul ministru-președinte al celui de-al treilea Imperiu), Academia Franceză l-a ales în unanimitate pe Henri Bergson printre nemuritori. Astfel, acum în componența lui Franz. Academia are doi filozofi: Emile Boutru și Bergson.
—< Geo rg 3 şi mmel, pe care Facultăţile prusace şi Ministerul Poporului. trecând, ocolindu-se cu încăpățânare înlocuirile catedrei de filosofie, a fost ales în cele din urmă profesor obișnuit la Strasbourg. Ministerul Alsacia-Lorena fără ezitare (cum se spune din opoziția cu Prusia) a aprobat alegerile, astfel că din semestrul de vară următor Simmel va preda cursul deja la noul loc.
—< 18-20 aprilie (stil nou) Kantov O-Vo organizează a 10-a adunare generală (aniversară) a membrilor săi la Halle. Pe lângă sărbătorile aniversare (concert, spectacole în Oraș, teatre etc.), vor avea loc și întâlniri de afaceri, la care se vor citi următoarele rapoarte: prof. Bruno Bauch - „Despre conceptul dreptului natural”, prof. Felix Kruger - „Despre conceptul de valoare”.
—la Din cărțile care se pregătesc pentru publicare, notăm: W. W și nd e iband—Einleî-' tung in die Philosophie (un volum mare în ediția I. C. B. Mjhr), G. Sinmel- Philosophie des Lebens, A. II. În e d e n s k i y — Curs de psihologie, I. A. II l l și n — Filosofia lui Hegel, B. Vysheslavtsev despre Filosofia lui Fichte, traduceri în rusă ale lui P. G e n z e l Principalele probleme de etică (în ed. M. O. Wolf) și B. Boz și n-k eta History of Estetica (ed. „Cultură și Cunoaștere”) — ambele în traducere, ed. S. I. Hesse, B. Croce Aesthetics (publicat de Sabashnikov, trad. B. Yakovenko), I. G. Fichte ' Facts of consciousness in the lane. ed. E. Radlova (Editura Insulelor Filosofice din Sankt Petersburg), Scrisorile lui Kant în trad. iar cu biografia lui Kant S. I. Hessen cu prefaţă. D. Koigen (ed. „The Coming Day”).
Editura: T-in M, Q. Wolf b.
Editor: S. 1. Gessen*.
CĂRȚI TRIMISE LA EDITORIAL PENTRU RECENZIE.
1) J. St. Sistemul logic al morii. Transl. ed. prof. conf. univ. V. N. Ivanovsky, ed. a II-a, M. G. A. Leman, 1914, p. 880. C. 4 p. 50 cop. (Pentru o recenzie, vezi Logos, I, 2).

2) Întrebări de teorie și psihologie a creativității. ed. TV. B. A. Lezina. I. Teoria creativităţii. II. Crearea de mituri. Harkov. 1914. C. 2 p. 50 k.
3) A. V. Gurevici. Cercetări filozofice și eseuri. Ed. postumă. ed. S. L. Frank. „Trud”, Moscova, C. 2 p. 50 k.
Edițiile lui M. I. Semenov (4-10).
4) D e La Metri. Omul este o mașină. SPb. 1911. Trans. V. Constance. C. 1 P-
5) Denis Diderot. Co-mon selectat. Transl. V. Serezhnikova Sankt Petersburg. C. 2 p. (Recenzia vezi „Logouri”, I. 1).
6) A. Bergson. Sobranie Sochi" neniy. TI Evoluție creativă. Pe. cu Franz. M. Bulgakov, revizuit. B. Bychkovsky. Ed. al 2-lea. ,C. 2 p.
7) Percepția variabilității, λ
8) Amintirea prezentului, leòg» ©
9) Psihofiziologice. paralel-
leism.—Vis. 16
10) Efort intelectual. °SS
11) Cartea. Volkonsky. Cuvânt expresiv. SPb. Ed. „Apollo”. C. 1 p. 50 cop. (Vezi recenzia. Logos, 1.2).
12) V. -Zh Irmunsky. Romantismul german și misticismul modern. SPb. 1914. C. 1 p. 25 k.
13) A. Dastr. Viata si moarte.
14) A. Iptenbergen. Filosofia intuitivă a lui Bergson.
15) Dr. I. Rosenfeld. Die doppel-te Wahrheit mit besonderer Rucksicht anf Leibniz und Nische (Berner Studien B. LXXV), 1913. Pp. 67.
Ed. "Educaţie". SPb. (16-23):
16-23) Idei noi în filosofie
Taxe. 8-15. (Vezi recenziile despre Logos I, 1-2).
Ed. "Cale". Moscova. (24-28):
24) N. Lossky. Inductiv. fi l os Bergson. 1914. (Vezi recenzia, în Logos I, 2).
25) Sf. P. Florensky. Stâlpul și temelia adevărului. 1914. C. 4 p.
26) S.F. Viziunea etică asupra lumii a lui Spinoza. C. 1 p. 20 k.
27) carte. V. t. Odoievski. nopți rusești. C. 2 p.
28) Vl. Karpov. Principalele caracteristici ale organicului înțelegerea naturii. C. 80 k
Ed. M. O. Wolf, Sankt Petersburg. (29-30):
29) I. I. Lapshin. sentiment universal. Pagină 89. C. 60 k.
30) W. Wundt. Fantezia ca bază a artei. Pe. V. Zander. Pagină 146. C. 90 k.
31) H. Va ih i uger. Die Philosophie des Als-Ob. al 2-lea Anflag. Berlin, Reutter și Reichard. 1913. M. 16. P. 804.

IN LIBRERIA T-VA M. 0. VOLF
seturi complete ale anuarului LOGOS44 pentru anii 1910-1913 sunt la vânzare.

CONȚINUTUL ULTIMEI CĂRȚI:
An al doilea de publicare: 1911-1912.
Cartea unu.
Moscova, 1911. pp. 4 n.+240+8 n. Preț 2 ruble.
Cuprins: E. Husserl. Filosofia ca ştiinţă riguroasă.— B. Yakovenko. Despre Logos.—V. Seseman. Rațional și irațional în sistemul filozofiei. —P. Struve. Criza modernă în economia politică.—G. Simmel. Michel Angelo.- Vyach. Ivanov. L. Tolstoi și cultura.—N. Lossky. Personalitatea morală a lui Tolstoi, N. Alekseev. Rus Hegelian B. N. Chicherin.—Bibliografie.—Note.
Cartea a doua și a treia.

Moscova, 1912. pp. 4 stilouri + 322 Pret 2 ruble. 50 k.
Cuprins: G. Simmel. Conceptul și tragedia culturii.- B. Yakovenko. Ce este un filozof I? - B. Variek Fr. Subiect și realitate.—θ. Steppun. Tragedia conștiinței mistice.—G. Rickert. Unu, unitate și unitate.—I. Kon. Hans von Marais. - G. Lantz. Filosofia lui Richard Avenarius - M. R u-bpn shtein. Un eseu despre spiritualismul concret de L. M. Lopatin. —Bibliografie.—Note.
Al treilea an de apariție: 1912-1913.
Cartea unu și a doua.
Moscova, 1912. pp. 4 Nen.+424. Pret 2 p. 50 k.
Cuprins: G. Rickert. Valorile vieții și valorile culturale.—G. 3 și mmel. „Adevăr și personalitate.—N. Vasiliev. Logica si metalologia.—N. Lossky. Latura logică și psihologică a judecăților afirmative și negative.—B. Sunt la O-Venko. Despre transcendentismul imanent, imanentismul transcendent și dualismul în general.—S. Gessen. Filosofia pedepsei.—V. Vaytsseker. Neovitalism.—K. F o s s l e r b. Relația dintre istoria limbii și istoria literaturii.—G. Melis. Forme de misticism.—G. Lukach. Metafizica tragediei.—A. Zmiev. Semnificația războiului patriotic în istoria conștiinței de sine a Rusiei.—E. Raddov. Gnoseologie Vl. Solovieva.—M. Frishaizen y-K bl e r. Wilhelm Dilthey ca filosof.—Bibliografie.—Review of Journals.—Note.
- Cartea trei și patru.
Moscova, 1913. pp. 4 Nen.+373. Pret 3 p. 50 K"
Cuprins: N. Hartmann. Metoda sistematică.—P. K r o-n e r b. Despre critica monismului filozofic.—θ. Steppun. Viața și munca.—G. Landou. Motivele obiective ale construcțiilor filozofice,—G. Rickert. Judecata și procesul judecății.—S. Margolin. La critica principalelor motive ale materialismului istoric.—G. În b l f l și n. Despre conceptul de pitoresc.—G. Lanz. Întrebări și probleme ale nemuririi.—B. Yakovenko. Recenzia filozofiei americane. Bibliografie.—Note.
Abonații revistei „Logos” pot primi numere vechi ale „Logos” cu o reducere de 10%.
Tipografie T-va M. O. Wolf. SPb., V. O-, 16 coli, d. 5-7.
ΛΟΓΟΣ
REVISTA INTERNAȚIONALĂ DE FILOZOFIA CULTURII
ANUNTURI. =1914.
OPAHI ** jurnal tehnico-artistic-arhitectural săptămânal - ^ OiD iIP, național, organ al Societății Imperiale a Arhitecților din Sankt Petersburg, anul apariției XYP. Revista „Arhitect” este publicată săptămânal în cantitate de cel puțin o coală tipărită de text ilustrat: în plus, în cursul anului dă circa 60 de tabele de desene și desene în anexă. Programul „Arhitect”. Text: Articole despre arhitectura, arta constructiilor, invatamantul tehnic, legislatia constructiilor, materialele de constructii, calculele structurilor, istoria arhitecturii, arhitectura rurala, probleme legate de proprietatea locuintei, imbunatatire urbana etc. Informatii despre concursuri. Programe complete ale concursurilor Imi. SPb. Societatea Arhitecților. Informații despre artă modernă și expoziții tehnice. Rapoarte despre întâlnirile imperiale din Sankt Petersburg. Societatea Arhitecților. Cronica constructiei. Ordine guvernamentale. Noutăți tehnice în construcții. Bibliografie (ediții tehnice ruse și străine). Cutie poștală (întrebări și răspunsuri). Informații despre licitații pentru lucrări de construcții. Buletinul clădirilor viitoare din Sankt Petersburg și Moscova. Desene (anexă): Desene de structuri moderne existente și în construcție, monumente istorice, proiecte de concurs, proiecte de structuri de interes deosebit în compoziție sau

construcție, proiecte de clădiri rurale, desene pe arta construcțiilor, industria artei etc. Aceste desene, formând un album al celor mai bune lucrări, în principal de arhitectură internă, servesc drept material valoros nu numai pentru specialiștii din industria construcțiilor, ci * pentru toți cei interesați de arhitectură. Prețul abonamentului pentru anul: cu cerere, cu livrare și expediere 14 ruble, fără livrare 12 ruble. Pentru studenți și biblioteci cu livrare 12 ruble, cu livrare la Sankt Petersburg - 11 ruble, fără livrare 10 ruble; fără aplicare: cu livrare și expediere 10 ruble, fără livrare 9 ruble. Sfat editorial: θ. G. Berenshtam, A. E. Belogrud, A. E. Elkin. Redacție, Sankt Petersburg, Moika, 83.
Editor V. V. Evald.
„NATURAL ȘI GEOGRAFIE” 5 revistă lar și pedagogică, XIX. Se publică lunar, cu excepția a două luni de vară (iunie-iulie), cărți în 5-6 coli tipărite. Revista este aprobată de Comitetul științific al ministerului. de Învățămînt Public pentru bibliotecile fundamentale iotek ale tuturor instituțiilor de învățământ secundar și pentru bibliotecile profesorale ale institutelor didactice și seminariilor și școlilor orășenești; Comitetul științific al Ministerului Agriculturii și Proprietății de Stat aprobat pentru toți anii de existență și admis pentru viitor. bibliotecilor institutiilor de invatamant din subordinea Ministerului;Comitetul de invatamant al Ministerului Comertului si Industriei este recomandat in biblioteca institutiilor de invatamant comerciale.Revista isi pune sarcina satisfacerii interesului stiintific al cititorilor in domeniul stiintelor naturii. și geografie, precum și promovarea formulării și dezvoltării corecte a întrebărilor privind predarea științelor naturale și a geografiei.
1) articole de popularizare din toate ramurile științelor naturii și geografiei, articole despre predarea științelor naturii, teoretice și aplicate (horticultura, apicultura etc.) și geografie; 2) acvariu și terariu; 3) bi-
nr. 2.
siglă
1914
(miografie (recenzie a literaturii ruse și străine de științe naturale și geografie); 4) cronică; 5) se amestecă; 6) întrebări și răspunsuri pe subiectele programului. Prețul abonamentului: pentru un an cu livrare și expediere 4 ruble. 50 copeici; timp de șase luni cu livrare și expediere 2 ruble. 50 copeici; în străinătate 7 rub. La același preț puteți obține o revistă pentru 1903-1912; pentru restul anilor (1896-1902) 4 ruble. pentru fiecare an cu poștă. Cei care prescriu întreaga serie în primii 10 ani plătesc 35 de ruble. cu redirecționare. Cărțile revistei într-o vânzare separată costă 75 de copeici ... fiecare. · Librăriile care livrează un abonament pot percepe doar 20 de copeici pentru comision și transfer de bani. din fiecare exemplar anual complet. Abonamentele în rate de la librării nu sunt acceptate, iar cărțile de reviste cu ramburs la livrare nu sunt trimise. Cu contact direct cu biroul, sunt permise rate: la abonare, 2 ruble. 50 cop. iar la 1 iunie, 2 ruble. Alți termeni de rate nu sunt permise. Redacție: Moscova, strada Donskaya, casa As 31 (Danilova), ap. A 3,
Editor-editor M. II. Baraba.
„BULETINE DE LITERATURĂ ȘI VIAȚĂ”,
Anul de abonament începe la 1 septembrie. Vă puteți abona de la primul din fiecare. luni Revista este publicată de două ori pe lună în 5-6 cărți tipărite. l. format mare^. 24 de cărți vor fi publicate într-un an. (2000 pagini). „Buletinele” răspund nevoilor acelei mase de

intelecturi. cititorii, care sunt lipsiți de posibilitatea de a se familiariza îndeaproape și pe scară largă cu presa actuală, atât periodică, cât și neperiodică, atât rusă, cât și străină. Sarcina principală a revistei este de a reflecta cuprinzător imaginea vieții spirituale ideologice a timpului nostru. „Buletinele" este o scrisoare colectivă, o reamintire a celor mai remarcabile fenomene și fapte, precum și a problemelor și sarcinilor timpului nostru. Prin urmare, ele pot servi ca o carte de referință pentru oricine este interesat serios de viața interioară a colectivului uman. Încă cu 35-40 de ani în urmă, astfel de luminați ai literaturii precum Dostoievski și Uspensky visau la tipul revistei Buletin. În ultimul an în Bull. naiech. 240 Art. cele mai variate. întrebare și 700 de recenzii de cărți; dat o listă de 2500 noi. carte. iar conținutul a peste 50 de reviste este dat. pentru un an Bibliografie în Bull. condus atât de complet, ca în niciuna dintre creaturi, jurnal. În această formă, este necesar pentru cea mai largă gamă de cititori. Prospectul revistei este trimis gratuit. Prețul abonamentului: timp de un an 4 ruble, 6 metri - 2 ruble, Zm. - 1 rub. În străinătate timp de un an - 5 p. Pentru rural predă, cu contact direct cu biroul timp de un an - 3 p. 50 k. Abonament acceptat. in toate cartile. magazin și oficiu poștal, înființat. Există seturi complete de Bull. pentru 1911-12 și 1912-13 Set lanț 3 p. 50 k. cu expediere, legat (2 tone) - 4 p. 50 k. Birou și redactor: Moscova, Merzlyakovsk. per., d. 6. Tel. 5-02-06.
Editura: V. Krandievskii și V. Nosenkov. Editor V. Krandievskiy.
Λ P IA À II lillà L nifTílDl/* jurnalul medical national lunar Alili I Ur D ¡j nal editat de Dr. B. A. Oks. Al optulea an de publicare. Recomandat de Direcția Educațională a Ministerului Comerțului și Industriei pentru bibliotecile fundamentale ale instituțiilor de învățământ din subordinea Ministerului. Boli, prevenirea şi tratarea lor.—Medicina veterinară la domiciliu.—Tabel de legume.—Medicina practică.—Medicina publică. Abonații revistei „Home Doctor" vor primi șase aplicații gratuite sub denumirea generală „Biblioteca Doctorului de acasă": ÎSchrof. Paul Dubois. „Influența spiritului asupra corpului". Pe. din franceza 2) Dr. M. Lyon. „Viața sexuală umană". Eseu despre opera prof. A. Forel. 3) Dr. O. Reike. „Tuberculoza., Metode de infectare cu această boală, prevenirea și tratamentul acesteia". Pentru angajații feroviari. Pe. cu el. N. A. Gusterina. 4) Dr. R. Sticher. Igienă pentru femei. Сь 12 fig. Pe. cu el. Dr. E. I. Land. 5) Dr. E. A. Arkin. „Eseuri de medicină publică" (Mortalitatea copiilor, cauzele ei și lupta cu ea; problema sexuală, neomalthusianismul; foamea de locuințe; tuberculoza ca boală populară). 6) Dr. med. S. N. Ippolitov. Produse gata făcute (patentate) și compoziția lor. Birou: Sib., Ofițer, 26. Timp de un an
nr. 2.
siglă
1914
cu retrans. 2 rub., pentru% sb peres. 1 frecare. Abonamentul este, de asemenea, acceptat în toate instituțiile poștale și telegrafice din Rusia. Empires fără nici un markup la prețul abonamentului. Cu un abonament simultan la trei exemplare anuale ale The Home Doctor, al patrulea exemplar anual cu toate anexele este trimis gratuit la adresa indicată.
Editor-editor B. A. Ok.
KARPA ULIU VUIlTEAk^ săptămânal profesional şi general-^PAGiDPOII iChPI ELO în jurnalul educaţional. 40 Nr. Nr. an și õ gratuit. aplicatii. Moscova, al IX-lea an de publicare. Personalități proeminente din

educația publică participă la jurnal. Peste tot proprii corespondenți. Legătură vie cu profesorii publici și figurile zemstvo. Ilustrații diverse. Secțiuni permanente ale revistei: I) Probleme de învățământ public în Duma de Stat. II. În societățile de profesori. III. Cronica educaţiei naţionale. IV. Din viața unei școli străine. V. Învățământul public în zemstvos și orașe. VI. Educația extrașcolară. VII. Revista pedagogică. VIII. Mesaje de la locul respectiv. IX. Noutăți de literatură pedagogică, educațională, pentru copii și populară. X. Informații de referință privind învățământul public. XI. Pentru a ajuta la autoeducația. XII. Dintre cărți (bibliografie). XIII. Practica școlară. XIV. Scrisori către editor. XV. Cutie poștală. În 1914, jurnalul. „People's Teacher" oferă gratuit următoarele aplicații: numărul 10. „Știri de literatură educațională, pedagogică și pentru copii". (Lunar). 10 Buletinul de literatură. Știri despre piața cărților, recenzii ale revistelor, feuilletonuri, rezumate, recenzii etc. (Lunar). 20 Prelegeri de psihologie pedagogică. N. E. Rumyantseva. 1 „Calendar-Referință" - „Profesorul Poporului" (partea - 2 - 256 pagini). 1 Album de picturi pe teme ale vieții școlare. Prețul abonamentului - 3 ruble - cu toate aplicațiile. Rata este permisă: la abonament 2 ruble. și până la 1 aprilie - 1 frecare. Pentru revista și „Biblioteca Învățătorului Poporului" (20 de numere): cu abonament 3 ruble, până la 1 aprilie - 1 rub. 50 cop. şi k 1 aug.—1 rub. Adresa editorială: Moscova, Tverskaya Zastava, Tsarsky, 4
Editor O. N. Smirnov. Editura L. P. Smirnova.
rsgvg*k^ este cea mai veche revistă popular-științifică din Rusia pe problemele lui ^GEYU și D în spiritism, psihism, mediumnitate și misticism. Al treizeci și treilea și al patrulea an de publicare. Trecerea în revistă și studierea unor teorii și fapte puțin cunoscute: telepatie, clarviziune, transmitere a gândurilor, personalitate divizată, obsesie, somnambulism, magnetism animal, hipnotism și spiritism .; - din cercetare. în domeniul misticismului antic și al noii - teosofie, masonerie etc. Probleme controversate ale științei și vieții. Iese de cel puțin 2 ori pe lună în numere de la una la 2 coli tipărite. Articolele, după caz, sunt însoțite de desene explicative, desene și portrete. Recenzii de cărți noi și vechi: sfaturi, clarificări și răspunsuri editoriale la solicitările și scrisorile abonaților. Prețul abonamentului: pentru un an 5 ruble, pentru o jumătate de an 3 ruble, în străinătate pentru un an 6 ruble. Se acceptă abonament: la Moscova: în redacția revistei—Bol. Scump str., la podul Borodinsky, casa numărul 3. (Tslef. 2-28-93) și în toate librăriile din Rusia.
Editor-editor P. A. Chistyakov.
RVRPVAYA MklPAk“ jurnal literar şi politic lunar-VVAAP MDI U AD 9 nal. În 1914, revista va fi publicată după același plan și cu participarea acelorași forțe literare ca și în anii precedenți. Pe lângă articolele de ficțiune, literare, științifice și jurnalistice, următoarele secțiuni sunt publicate constant în jurnal: 1. Materiale despre istoria literaturii și culturii ruse. 2. În Rusia și în străinătate; (Recenzii și note). Această secțiune este împărțită în următoarele rubrici: I. Politică, viață socială și economie. P. Literatură şi artă. Sh. Mişcare filosofică. IV. Știința istorică. V. Jurisprudenţă. VI. Religie și biserică. VP. Școala și educația. VIII. Științele naturii. IX. Afaceri militare și navale, X. Necrolog. 3. Recenzia critică (Departamentul Bibliografic). Revizuirea critică este însoțită de un somn aranjat sistematic
#2.

sucul tuturor cărților publicate. Condiții de abonament: cu livrare. și preot, timp de un an în Rusia 15 p., timp de 9 luni. 11 p. 25 k., timp de 6 luni. 7 p. 50 k., timp de 3 luni. 3 p. 75 k. În străinătate timp de un an 17 ruble, timp de 9 luni. 12 p. 75 k., timp de 6 luni. 8 p. 50 k., timp de 3 luni. 4 p. 25 k. Timp de o lună. numai hipogor. în interiorul Rusiei 1 p. 25 cop. Prețul unui număr separat de vânzare este de 1 p. 50 con. Abonamentul este acceptat și vânzările cu amănuntul se fac №№ al revistei въ. Sankt Petersburg, în biroul principal al revistei - Nyustadskaya, 6, (lângă Gara Finlanda), la Moscova, în departamentul de birouri - Sivtsev Vrazhek, 20, apt. 3, precum și de la toți principalii vânzători de cărți din ambele capitale (de la N. P. Karbasnikov: Sankt Petersburg, Gostiny Dvor și Moscova, pe Mohovaya) și marile orașe de provincie.
Editor-editor P. B. Struve.
PfeDEDULifl OAPIIPVУ** revistă lunară literară, științifică vaIIIiiLP într-o revistă tehnică (anul 2 de apariție). Acordând o atenție deosebită intereselor țării noastre și trăsăturilor deosebite ale momentului pe care îl trăiește, redacția Sev. Zap.”, pe lângă cele 12 cărți ale revistei, va oferi abonaților săi anuali și semestriali un supliment gratuit „Rusia modernă”. „Rusia modernă” va alcătui o carte de articole originale scrise special pentru această ediție, de peste 360 de pagini (mai mult de 20 de coli tipărite). Într-o vânzare separată, cartea va costa 2 ruble. 25 k. Această carte va cuprinde următoarele eseuri: 1. Statul și viața politică a Rusiei moderne. II. Situația economică, industrie și comerț. Sh. Agricultura şi problema agrară. IV. Mișcarea muncii și legislația socială. V. Rusia religioasă. VI. Rusia militară. VII. Întrebare națională. VIII. Socialismul în Rusia. IX. Forme de activitate de sine. X. Iluminismul. XI. Jurnalism. XII. Literatură, artă, teatru. XIII. Știința. XIV. Tehnică. XV. Filozofie. XVI. Legal go.'X VII.'Cultura. XVIII. Rusia în iluminarea Europei. XIX. Rusia în acoperirea literaturii moderne. XX. Index și bibliografie. La „Rusia modernă” vor participa: prof. M. M. Kovalevsky, prof. M. I. Tugan-Baranovsky, Bor. Cernenkov, S. Mstislavsky, prof. D. N. Ovsyaniko-Kulikovskiy, I. Bikerman, P. I. Biryukov, N. Bykhovsky, M. Braginskiy, I. Brusilovsky, V. Vodovozov, V. Karatygin, Theodor Steppun, B. Yakovenko, Ya. Saker, Gr . Landau si altii.Din ianuarie lun. în „Sev. Zap.» Se publică romanul lui S. Sergeev-Tsensky „Transfigurarea la față”. În plus, vor fi plasate povești și nuvele: Iv. Bunina, Iv. Volnago, Boris Zaitsev, A. Kipen, Alex. Remizova, M. Prișvina, Bor. Sadovsky, A. Chapygin, K. Trenev și alții Prețul abonamentului: cu poștă și atașament pentru un an 4 ruble; timp de 6 luni — 2 p. 50 k. Fără cerere timp de 3 luni. 1 p. 2a k. În străinătate timp de un an 6 p. 50 cu. Librăriile sunt plătite cu 5% la transferul cotizației anuale. Pentru alte perioade, abonament din carte. mag. inacceptabil. Broșurile detaliate sunt trimise gratuit.
Editura S. I. Chatskina.
PEL flD 1IEUIE (IlIf P YAIL ** Pedagogical Journal (al treilea an de publicare). țţUIHIUDJl üPIE A mers la L DI; Departamentul de Pedagogie Experimentală, editat de Profesorul Universității din New York, Doctor în Filosofie și Pedagogie P. R. Radosavlevich. Въ În vremea noastră , se lucrează foarte mult în domeniul cercetării asupra psihicului copiilor și asupra acelor metode și tehnici de educație și formare care corespund cel mai mult structurii psihice a copiilor, aspirațiilor și intereselor acestora.fundamentarea științifică și dezvoltarea metodelor

de predare-educare, precum și profesori-practicieni, punând în practică noi principii și metode. Nu se limitează la invitarea profesorilor-psihologi ruși în personal. Editorii revistei consideră că este necesar să atragă cercetători europeni, precum și americani în probleme pedagogice.Program .1) Articole, eseuri, schițe, experimente de psihologie a copilăriei și pedagogie experimentală.

2) Experimente, articole, eseuri, schițe despre metode experimentale de predare.

3) Articole, eseuri, schițe și experimente privind igiena și educația fizică a copiilor.

4) Eseuri despre învățământul public. 5) Critică și bibliografie. 6) Cronica pedagogică. 7) Anunturi. În plus, din când în când în Jurnalul „Obno

nr. 2.

siglă

1914

Influența școlii” va conține lucrările „Cursurilor mobile ale școlii renovatoare”, organizate de redactorii revistei pentru profesori, educatori și părinți (în capitală și în provincii). Revista apare cu 10 cărți pe an. Anul abonamentului începe la 1 ianuarie. Prețul abonamentului 3 ruble pe an, cu acces. în Rusia și 4 ruble - în străinătate. Există seturi complete de jurnal pentru 19 și / < 3 și 19 * 713, câte 2 ruble fiecare. fiecare. Schimbați publicații și cărți pentru recenzii, vă rugăm să trimiteți la adresa: Varșovia, bolnav. Alexandru, 4/6, A. Zachinyaev. Secretarul de redacție A.V.Tufanov acceptă vineri de la 12:00 la 2:00. zile: St. Petersburg, Demidov per., 4. Redacție, St. Petersburg, Demidov per., 4, deschis de la 12 la 2 ore. zilnic, cu excepția sărbătorilor

Editor-editor Alexander Zachnyaev.

„BULETINUL FILOLOGIC RUS”, anul apariţiei).

Preț pentru 4 cărți (nr.), nu mai puțin de 50 de coli pe an, șapte (7) ruble cu poștă. Revista apare de 4 ori pe an la date nedeterminate (aproximativ: februarie, mai, septembrie, decembrie). Adresa: Varșovia, str. Natolinskaya, 4. Subiectele revistei sunt limba, poezia populară, literatura veche și nouă a triburilor slave, în special a poporului rus. 1. Materiale. 2. Cercetări și note. 3. Critică, bibliografie, cronică științifică. 4. Catedra pedagogică: a) cu privire la predarea limbii și literaturii ruse; b) critica manualelor pe aceste subiecte; c) fișe de test ale manualelor noi; d) diverse știri și note legate de predarea limbii și literaturii. La revista participă academicieni, profesori și profesori ai instituțiilor de învățământ superior cu lucrările lor științifice și pedagogice. gg. compilatorii de manuale și autorii cărților și articolelor legate de programul revistei, care doresc să aibă o recenzie sau un anunț despre acesta, binecuvântează-i să le trimită la redacție. Determinarea departamentului principal al Comitetului Academic al Ministerului Educației Publice. „Buletinul Filologic Rus”. Revista științifică și pedagogică, publicată de editorii E. t. Karskago. Varşovia. Preţul abonamentului 7 ruble. într-un an cu înaintare - recunoscut ca demn de recomandare printr-o circulară specială către autoritățile raionale de învățământ pentru achiziționarea ambelor exemplare ale revistei pentru anii anteriori, iar de acum înainte prin abonament prealabil, la biblioteca profesorului instituțiilor de învățământ secundar. , institute didactice și seminarii. (Compară cu Zhurn. M.N. Pr. 19C6, sept., 59 pagini). În 1913, Ministerul (cu o propunere din 9 aprilie, nr. 17060) a confirmat recomandările sale anterioare, recunoscând ca fiind extrem

de dezirabil ca această revistă, remarcată prin meritele științifice remarcabile și reprezentând un instrument indispensabil pentru profesorii de limbă rusă (ea publică articole despre istoria limbii ruse, dialectologia rusă, sintaxă, literatura rusă, studii slave etc.), a fost abonată la bibliotecile fundamentale ale tuturor instituțiilor de învățământ secundar. În redacție, puteți primi „Russ. Phil. Știri." pentru 1912 pentru 7 ruble; pentru 1879-1911 și 1913 nu este disponibil spre vânzare. Indicii către „Russ. Fpl. Știri." 1879-1913. I-LXX. Prețul este de 1 rublă.
Editor-editor E. θ. Karsky.
GLGPP IIP DO if iy DifcOTUIiif Xíí 1914 (al 23-lea an de publicare). În ţjDUI UU/IUDurllTI DDU IПΠΛD ţ în anul 1914, Academia Teologică Imperială din Moscova va continua să editeze Buletinul Teologic pe aceeași bază, după programul următor; I. Lucrările Sf. Părinţi în traducere rusă (Sf. Maxim Mărturisitorul). II. Cercetări originale, articole și note despre științe teologice, filozofice, istorice și sociale. PI. Din viața modernă: o trecere în revistă științifică și teologică a celor mai importante evenimente din viața bisericească a Rusiei, a țărilor ortodoxe orientale, slave și vest-europene. !¥.. Cronica vieţii academice. V. Bibliografie, recenzii și critici ale noutăților remarcabile ale literaturii teologico-filosofice și bisericești-istorice ruse și străine. VI. Aplicații. În 1914, va continua publicarea „Investigațiilor Apocalipsei” de Arhimandritul Teodor (A. M. Bukharev) pentru o prelegere despre Sfintele Scripturi ale Vechiului Testament de către A. V. Zhdanov. VP. Protocoale ale Consiliului Academiei pentru 1913. Prețul abonamentului pentru „Buletinul Teologic” împreună cu părțile a VII-a și a VIII-a din lucrările profesorului.
#2
siglă
1914
Efraim Sirin - opt ruble cu poștă. Notă. Șapte ruble fără poștă, zece ruble în străinătate. Este permis să vă abonați la revistă fără o cerere (preț 7 ruble). Este permisă o prelungire de doi termeni. Adresa redacției: Sergiev Posad, provincia Moscova, către redacția Buletinului Teologic.
Preotul editor Pavel Florensky.
Jurnalul MINISTERULUI LUMINIILOR PUBLICE, din 1867, cuprinde, pe lângă ordinele guvernamentale, catedre de pedagogie și științe, critici de bibliografie și o cronică modernă a muncii educaționale aici și în străinătate. Abonamentul se acceptă doar pentru un an, în Redacția (pe strada Troitskaya, casa nr. 11) zilnic, cu excepția zilelor de neînsoțitor, între orele 10 și 12 dimineața (tel. 83-17). Nerezidenții pot semna la oficiile poștale sau pot depune bani în trezoreriile locale (în § 21, art. 14 din veniturile statului) la cerere. În acest din urmă caz, chitanța primită de la Trezorerie se transmite la Redacție. Lanț de abonament pentru un an: fără expediere sau livrare 12 ruble, cu livrare în Sankt Petersburg 12 ruble. 75 k., cu trimitere către alte orașe 14 ruble. 25 k., în străinătate - 16 p. Cărțile apar la începutul fiecărei luni. Mai mult, cei care doresc pot achiziționa de la redacție exemplarele revistei care sunt de vânzare și, la comunicarea prealabilă cu redacția, cărțile sale individuale pentru anii anteriori, la un preț de șase ruble pentru un exemplar integral (12 cărți).), pentru cărțile individuale, câte 50 de copeici. Copii complete sunt disponibile pentru 1876, 1882, 1887, 1900, 1902-1909, 1911 și 1912. Pentru transferul trebuie aplicat în funcție de distanță.

Din aprilie 1904, Prp „Jurnalul” a fost publicat lunar și 5-6 foi de „Știri despre „Învățămîntul public”” cu anexa „Carte de referință despre învățământul inferior”. „Izvestia” reproduce una dintre secțiunile „Jurnalului”, în „Spravochnaya kniga” este o ediție complet separată de „Jurnal”. Prețul „Izvestiya” este de 3 ruble. cu expediere și livrare, în străinătate - 4 p. Pentru anii precedenți, „Izvestia” este disponibilă pentru 1904-1909, 1911, 1912. Pentru 1910 există doar cărți din aprilie până în decembrie, în total 2 ruble. pentru toate cele 9 cărți.
DVPPIf A a III IL LA ** jurnal pedagogic general pentru profesori și g µ J LAAAn SH AU LA j personalități din învățământul public. Ed. 2'5. Programul jurnalului: Probleme generale ale educației și educației. Reforma școlară. Pedagogie experimentală, psihologie, igiena școlară. Metode de predare dif. subiecte. Istoria școlii. Recenzii ale ultimelor tendințe în domeniul diverselor științe. Activitatea statului. și societăți, instituții pentru învățământul public (Duma de Stat, Zemstvo etc.). Învățământul public în străinătate. Școala primară și secundară în Rusia. Întrebări ale școlii naționale decomp. popoarele Rusiei. Educația femeilor. Educatie profesionala. Educația extrașcolară. Pe lângă articolele din programul indicat, revista oferă următoarele departamente permanente: I. Experimental, Pedagogie, ed. A. L. Nechaeva și H. E. Rumyantseva. II. Critică și bibliografie, recenzii ale revistelor pedagogice și pentru copii, ed. A. Ya. Gurevici. III. Cronica generală și profesională. educație în Rusia și în străinătate. IV. Cronica biblioteconomiei și educației extrașcolare. V. eseuri Zemsky. VI. Stiri diverse. VII. Știri de literatură. VIII. Cele mai recente ordine guvernamentale și decrete legislative. În prezent, revista organizează un nou departament „Ultimele tendințe pedagogice în Occident”, la care sunt invitați să participe direct reprezentanți de seamă ai gândirii pedagogice din Europa de Vest și America. Până acum au convenit să coopereze: Dr. A. Lai, prof. I. Baldwin, prof. K. Lam-irehg, prof. P. Natorp, prof. V. Rein, prof. Rob. Zeid El, Dr. Lud. Gur-pitt, Rudolf Schulze, T. Lindemann, Otto Ernst, Berthold Otto, Dr. Ge-keeb, Dr. G. Litz, Dr. R. Seifert, Heinrich Scharrelmann, Heinrich Schultz, Dr. G. Kershenshteiper , prof. O. Külpe, prof. T. Ziegler, Dr. E. Simon, Dr. Winnecken, Dr. Gertrud Bäumer, W. Stern, E. Claparède, Henriette Roland-Holst, Dr. A. Pankuk, F. Ganzberg, Dr. Adele Schreiber și alții. departamentul este organizat de S. A. Levitin și va fi în sarcina acestuia. Școala Rusă este publicată lunar în cărți, nu mai puțin de 15 cărți tipărite. listă. Prețul abonamentului: în Sankt Petersburg. fără acces - șapte ruble, cu acces - 7 ruble. 50 de copeici, pentru nerezidenți—
#2.
logos
191-4
opt ruble; în străinătate - nouă ruble. intr-un an Pentru profesorii din mediul rural, publicarea unei reviste pe cheltuiala lor, șase ruble. pe an, cu un plan de rate (cu abonament - 3 ruble și până la 1 iulie - 3 ruble). Orașe și zemstvos, eliberate. nu mai puțin de 10 exemplare, concesiune de 15% Carte. magazine pentru un comision de 5% pe an. a aprecia. Abonament cu rate și concesiune numai în redacție (Sankt Petersburg, Ligovskaya, 1). Abonații „Școlii Rusek” pentru 1914 pot achiziționa (când se abonează direct prin editori) lucrarea lui S. M. Solovyov: „Istoria Rusiei din cele mai vechi timpuri”. În 7 cărți (5300 de țări, în 2 coloane), pentru 11 ruble, în loc de 18 ruble. (nu include transportul).

Editor-editor Ya. Ya. Gurevici.
„PROBLEME DE FILOZOFIE ȘI PSIHOLOGIE”,
insula gpcheskago cu asistența insulei filozofice Spburg. 1914-XXX ani
A apărut cartea 1 (ianuarie-februarie) din 1914. Cuprins: Despre idealul social, -II. Novgorodtsev. John Toland și „concepțiile sale filozofice și religioase. N. Vinogradova. O nouă teorie a artei; I. Mandelstam. Fundamentele ideologiei ideologice. V. Erp. Conceptul de „simpatie” în filosofia lui D. Hume. S. Tsereteli. Critică și bibliografie I. Recenzie de cărți II Broșura bibliografică Moscova Psihological Society Controversy Yubileiny No. 103 vândut separat Preț 1 rub 50 kop. 1915, fără livrare la Moscova - 6 ruble, cu livrare - 6 ruble 50'k, la orașe - 7 ruble, în străinătate - 8 ruble Studenții din instituțiile de învățământ superior și preoții rurali beneficiază de o reducere de 2 p. Abonamentul în condiții preferențiale este acceptat numai în biroul revistei: Moscova Prechistenka, Poluektov p., 8, apt. altele
Editor JL M. Lopatin. ·
în ■ în·························
························
SS NOUĂ EDIȚIE A T-VA M. O. VOLF ■ ”

WILHELM WUNDT
Profesor la Universitatea din Leipzig
|FANTAZIE|
: NAN BAZA ARTEI :
Traducere de D. A. ZANDER
Editat de Prof. A. P. NECHAYEVA
■ 146 pagini Pret 90 kop. ■
■ B························
··························
siglă
1914
nr. 2.
= CUNOAȘTERE LIBERĂ °
Culegere de eseuri, articole și prelegeri disponibile publicului de oameni de știință ruși, editată de prof. E. D. Grimma, prof. N. A. Kotlyarevsky, priv.-asoc. V. N. Spe · ·. ■■ ....—~ răniţi şi prof. V. M. Shimkevici. " -ί́.~
Ordinea publicației mele — CUNOAȘTEREA LIBERĂ^ — îi definește clar caracterul, sensul, scopurile, iar programul ei este conturat în atomul titlului.
Făcând această întâlnire, ne propunem, în măsura posibilităților noastre, să satisfacem cererea de cunoștințe științifice din partea societății ruse - căderea unui număr de cărți independente privind interogatorii, care sunt de interes direct pentru toată lumea și pentru toată lumea din diferite ramuri. de cunoaștere, în prelucrarea unor oameni de știință și scriitori cunoscuți, în principal ruși. Caracter științific strict cu o prezentare accesibilă, un volum mic cu o tratare cât mai amplă și cuprinzătoare a subiectului - acestea sunt trăsăturile distinctive pe care ne propunem să le acordăm ediției menționate.
__ _Editori și editori.
oh oh

STÂNGA Vъ C B ъ T ъ:

viitorul omenirii din punctul de vedere al unui naturalist. În M. Shimkevici, prof. SPb. uni. ersiteta. Cu 11 desene. C. 30 kop.
Sânge, în ce constă și de ce are nevoie organismul animal de el. A. S. Dogelya, prof. SPb. universitate. Cu 13 desene. (D. 25 cop.
Istoria literaturii ca știință. V. V. Sipovsky, Pr. Conf. univ. SPb. universitate. Ed. al 2-lea. Ć. 30 kop.
Raziaismul ca fenomen sociologic: un fenomen psihologic al vieții oamenilor H. N. Firsova, prof. Universitatea Kazan. Съ 3 portret C. 30 copeici.
Ce este instinctul și de ce chiar și mulți zoologi au o idee foarte vagă despre el? Vladimir Wagner, doctor în zoologie. Vezi 15 fig. C. 30 kop.
Mix și nenorociți. V. M. Shim k ev i cha, prof. SPb. univ. C. 30 kop.
Structura și viața particulelor mici (celule) ale corpului uman și animal. A. S. Dogelya, IROF. SPb. universitate Vezi 17 fig. C. 30 kop.
Căderea absolutismului în Europa de Vest. Eseuri istorice de E. V. Tarle. Prima parte. C. 1 p. 50 k.
Personalitatea morală a unei femei în sistemul social modern. Prof. Kaz. universitate E. Buddha. C. 30 k.
De ce animalele nu vorbesc? Cu privire la problema originii limbii, prof. A. L. Pogodina. Părinți și copii. Eseul zoologic de V. M. Shimkevich, prof. SPb. uta. Съ 16 fig. 40, p. C. 30 kop.
Pugacevshchina. Experiența caracteristicilor sociologice și psihologice, H. N. Firsova, prof. Kaziansk. un-ha. C fig 185 p. C. Ì r.
Psihologia elocvenței. Dr. med., V. Larionova, Criv.-Conf. univ. Universitatea Sf. Vladislav. Vezi fig. C. 30 k. G
Poliția spirituală în Rusia. M. A. Reisner, Pr.-Conf. univ. SPb. universitate 107 p. C. 75 k.
Organe care protejează organismul de auto-otrăvire. A. S. Dogelya, prof. SPb. un ta. Съ 12 fig. 47 p. C. 40 k.
Deformări și originea speciilor. V. M. Shpmkevici, prof. SPb. universitate Съ 47 fig. 106 p. C. 75 k.
Împăratul Alexandru I și drama sa spirituală Studiu istoric și psihologic H. N. O și re o în a, obișnuit. prof. Kazan k. un ta. C. 35 k.
Cum sunt eliberate animalele de puterea mediului. V. I. Gratsi.anov, asistent de Zoologie, Muzeul Imperial Moscova. universitate Cu desene. C. 35 k.
Despre dreptul de a exista. Studii sociale și filozofice de P. I. Novgorodtsev, prof. Moscova. universitate și I. A. Pokrovsky, prof. Spo. universitate C. 45 k.
Iritabilitatea și organele de simț la plante. V. Artsikhovsky, prof. Politehnic inet, v. Novocherkassk b. Съ 37 fig. II. 60 k.
===== EDIȚIA T-V A M. O. VOLF Z ====
S--P ETEP 6 U R G b, MOSCOVA,,

J ~ "idpci L O r I ivvil Al*, η. G GNUN Ç ţj U, C µ I". ·DDLD. ChuNV/· J P'i a. 4 V 4 Vip. *
Concepții politice ale lui Hippolyte Taine E. D. Grimm, prof. SPb. universitate 86 p. C. 60 k. (

Tipografie T-va M. O. Wolf. SPb., Vas, Ostr., 16 ani, dosar ò—7.

REVISTA LUNARĂ ILLUSTRATĂ NECESARĂ PENTRU TOȚI CITITORII INTELIGENTI, PUBLICATĂ DE T-VOM”. O. LUPU.
(ANUL XVII DE PUBLICARE)
În 1914 abonații vor primi:
bibliografii, eseuri critice despre cărți noi și noile tendințe ale literaturii din Rusia și din străinătate, memorii și biografii literare, cu portrete, autografe etc., cercetări istorice și literare, articole despre tehnici de lectură etc.; în plus, mostre ale celor mai recente semne de bibliotecă (ex-iibiz'ov), fotografii din desene artistice de coperți și decorațiuni de carte etc.
12 Nr. „Știri despre literatură, științe și bibliografie”,
care conțin: știri din lumea literară, o cronică a literaturii științifice, știri și zvonuri din lumea cărții, reportaje despre noutăți de carte și literare din Franța, Germania, Anglia și alte țări, știri despre biblioteconomie și bibliografie, Rusia (informații despre traducerile în limba rusă). b eseuri în limbi străine), informații despre cărți, anunțuri de carte etc., etc.
12 cataloage lunare "^etsk'iggi>" rts "franceză,
cărți noi.
În plus, pe parcursul anului, abonații vor primi cataloage sistematice pe diverse ramuri de cunoaștere, generale și speciale, chestionare pe probleme legate de lectură și literatură etc.
P Prețul anual de abonament la Literatura Izvestiya și Vestnik cu anexe, expediere și livrare. '
Abonamentul este acceptat în librăriile T-va M. O. Volf: din Sankt Petersburg:
1) Gostiny Dvor, 18 ani, și 2) Nevsky Prospekt, 13 ani; la Moscova:
1) Kuznetsky Most, 12, i:
2) Tverskaya, 22 și în redacție - Sankt Petersburg, Vasilyevsky Ostrov, linia 16, propriu
casa ny, Az 5-7.

JURNAL „LOGOS”
apare de 4 ori pe an - 15 ianuarie, 15 martie, 15 septembrie. și 15 noiembrie - cărți a câte 10 coli fiecare.
Logos este publicat la Sankt Petersburg. T-vom M. 0. Wolf cu participarea editorială a prof. univ. S. I. Gessen (Sankt. Petersburg), E. K. Medtner (Moscova), Pr.-Asoc. V. Έ. Oezeman (Sankt Petersburg), θ. A. Steppuna, VV Yakovenko (Moscova), cu participarea strânsă a prof. A. Vvedensky, acad. V. Vernadsky, prof. I. Grevsa, prof. θ. Zelinsky (Sankt Petersburg), Pr.-Conf. B. Kistyakovsky (Moscova), acad. A. Lappo-Danilevsky, E. Radlova, prof. P. Struve, prof. A. Chuprov (Sankt Petersburg), precum și redactori străini și angajați ai Logos.
KZ
În 1914, printre altele, vor fi plasate următoarele articole:
Prof. G, Simmel (Berlin). Drept individual (Eseu despre obsesia eticii). G. Simmel. Eseu despre Rembrandt. Prof. IL Natorp (Marburg). Filosofie și psihologie. Prof. G. Rickert (Freiburg). Despre sistemul de valori. S. I. Gessen (Sankt Petersburg). Despre principiile eticii. PROF. θ. F. Zelinsky (Sankt Petersburg). Charita (ideea de har în religia antică). G. Lanz (Moscova). Fichte (la centenarul morții sale). Prof. N. O. Lossky (Sankt Petersburg). Percepția asupra vieții spirituale a altcuiva. V. E. Se-Z'man. (St.Petersburg). Valoarea ritmului (în legătură cu gimnastica ritmică a lui Dalcroze). 2I. N. Schwartz (Sankt Petersburg). Teoria cunoaşterii ştiinţifice E. Mach. V. V. Yakovenko (Moscova). Calea cunoașterii filozofice.

În plus, redacția intenționează să publice articole de la ProF. V. Bα risko (Rim), ΛΓ. Weber (Heidelberg), Pr.-Conf. L. Ilyina (Moscova), prof. I. Kona (Freiburg), G. Landau (Sankt. Petersburg), academician A. S. Danilevsky (Sankt. Petersburg), pr.-docent. A. O. Makovelskago (Kazan), Steppuna (Moscova) etc.
Lappo-
6 Prețul abonamentului anual < Logos> cu expediere
R. Coy și livrare în Rusia — 6 R., în străinătate
Abonamentele sunt acceptate în librăriile Parteneriatului M. O-Wolf: în Sankt Petersburg: 1) Gazde. Curtea, 18 și 2) prospect Nevsky, 13 colțul mării; la Moscova: 1) Kuznetsky Most, 12, și 2} Tverskaya st., 22, și în toate librăriile.
Editura: T-in nr. 0. Lup
Sankt Petersburg, Moscova,
V
Bб
Editor responsabil
C, I. Hesse,

SWiWWWWB^^
Tipografie T-va M. O. Wolf. Syab., V. O, 16 rânduri, d. 5-7.